

Könyvek

A Magyar Daseinanalitikai Egyesület és
a L'Harmattan Kiadó közös sorozata

Sorozatszerkesztők
Lubinszki Mária és Schwendtner Tibor

A sorozatban már megjelent:

Tallár Ferenc: *...és... – Struktúra és communitas*

Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának
összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*

Holger Helting: *Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba*

Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl.
Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*

Kenéz László – Rónai András (szerk.): *A dolgok (és a szavak)*

Gion Condrau: *Sigmund Freud és Martin Heidegger.
Daseinanalitikus neurózistan és pszichoterápia*

Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*

Varga Péter András - Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások*

Horváth Orsolya: *Az önértékelés fenomenológiája*

Schwendtner Tibor: *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*

Wolfgang Welsch: *Estétikai gondolkodás*

Boros Gábor, Szalai Judit (szerk.): *Az érzelmek filozófiája.
Szisztematikus-történeti tanulmányok*

Popovics Zoltán: *A prezentifikáció fenomenológiája*

Bartók Imre: *A hamis Alef – Kezdet és temporalitás*

Zuh Deodáth: *Edmund Husserl ismeretfilozófiája*

Schwendtner Tibor: *Heidegger és a nemzetiszocializmus*

Filozófia és nemzetiszocializmus Értelmezések és kontextusok

Szerkesztette:

Gedő Éva és Schwendtner Tibor

Könyvpont Nyomda – L'Harmattan –
Magyar Daseinanalitikai Egyesület • 2016

A könyv a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

A könyv megjelenését az OTKA 100922 számú projektje támogatta.

A kötet megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatta.

nka



SZTE Klebelsberg Könyvtár



J001188083



254298

© Könyvpont Nyomda, 2016
© L'Harmattan Kiadó, 2016
© Szerzők, Szerkesztők, 2016

Minden jog fenntartva/All rights reserved

ISBN 978-963-414-235-5
ISSN 1788-036X

A kiadásért felel Gyenes Ádám, a L'Harmattan Kiadó igazgatója.
A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezményrel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
Tel.: +36-1-267-5979
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

I Tartalomjegyzék

GEDŐ ÉVA – SCHWENDTNER TIBOR: Bevezetés	7
JENS THIEL: Belemérszkeszteni egy „erőteljes élménybe” Fiatal filozófusok karrierútjai a nemzetiszocializmusban: három esettanulmány (Hermann Noack, Joachim Ritter, Karl Schlechta)	15
REINHARD MEHRING: Nemzetiszocialista filozófia, Heidegger és a Schmitt-kritika	35
SAJÓ SÁNDOR: A világot értelmezni vagy megváltoztatni?	55
OLAY CSABA: A politikai fogalma Carl Schmitt és Hannah Arendt gondolkodásában	65
Cs. KISS LAJOS: A fenomenológia és a politikai problémája	93
MAROSÁN BENCE: A filozófusok és a népvézerek állama Heidegger és Husserl tulajdonképpeniségről és nem-tulajdonképpeniségről a politikában	113
SCHWENDTNER TIBOR: Autentikus tudomány és nevelő állam Heidegger '33-as egyetemi reformterve	125
KARÁCSONY ANDRÁS: Heidegger Hegel államfelfogásáról	143
HORVÁTH ORSOLYA: Bultmann reflexiói a nemzetiszocializmusra marburgi prédikációiban	155
HORKAY HÖRCHER FERENC: Michael Oakeshott, a nemzetiszocializmus konzervatív kritikusa	171
TORONYAI GÁBOR: „Heidegger gondolkodásában nincs hely politikai filozófia számára” Leo Strauss Heidegger gondolkodásának a politikához és a politikai filozófiához való viszonyáról	191

GEDŐ ÉVA – SCHWENDTNER TIBOR

Bevezetés

Nietzsche a *Zarathustra* egyik emlékeztető helyén felteszi a kérdést: mi a legnagyobb súly, amit a szellemnek cipelnie kell? Az egyik válasz így hangzik: „piszkos vízbe merülni, ha az igazság vize az, és nem utasítani el sem a hideg békákat, sem a forró varangyokat”. A Nietzsche-idézet a filozófia és a nemzetiszocializmus kapcsolatával foglalkozó kutatások mottója is lehetne: azokat a gondolatokat, rejtett összefüggéseket is értelmezően kell vizsgálnunk, közel kell engednünk magunkhoz, melyek – épp a nemzetiszocializmussal való kapcsolatuk miatt – nagyon kevésbé vonzóak számunkra. Akkor tudjuk filozófiai elemzés tárgyává tenni akár egyes filozófusok kapcsolatát a náciizmussal, illetve akkor tudjuk a náciizmus filozófiai kritikáját kifejteni vagy elemezni, ha nem félünk közel menni a tárgyunkhoz, ha a későbbi jövők fölényével nemcsak eltávolítani és megbélyegezni akarjuk a „fertőzött” gondolatokat, hanem valódi filozófiai vizsgálat tárgyává kívánjuk tenni e nehéz összefüggéseket. A gondolkodás bátorságára van szükségünk, arra, hogy az elemzés céljából a maguk erejében mutassuk be ezeket gondolatokat, még ha tudjuk is, milyen tragikus következményeik voltak.

A filozófia és a nemzetiszocializmus kapcsolata egyáltalán nem triviális abban az értelemben, hogy kétséges, van-e egyáltalán filozófiája a nemzetiszocializmusnak. Amint Reinhard Mehring írja kitűnő, e kötetben megjelenő tanulmányában: „A nemzetiszocializmus elsődlegesen nem tudományos filozófiaként értette magát. Elsődlegesen a naturalista és biológista paradigmában legitimálta magát, és legitimációs princípiumokként a természettudományokat többre tartotta a szellem-tudományoknál. Nem keresett különösebb közelséget a filozófia felé, egész más-képp, mint például a marxizmus.” Ugyanakkor, mint jól tudjuk, jó néhány filozófus keresett közelséget a nemzetiszocializmussal, és játszottak is kisebb-nagyobb szerepet, különösen a nemzetiszocializmus első éveiben. A legismertebb talán Carl Schmitt és Martin Heidegger, de sok más filozófus is kapcsolatba került a náciizmussal – kötetünkben lesz szó még Hermann Noackról, Joachim Ritterről és Karl Schlechtárról. Nyugtalanító kérdés, hogy – a pusztán karrierszempontokon túl – milyen *filozófiai* megfontolások vezették őket a nemzetiszocializmus közelébe.

A náciizmussal kapcsolatba kerülő gondolkodók életútjának és filozófiai motívációinak vizsgálata mellett kötet másik fontos célja a náciizmus lehetséges filozó-

fiai kritikáinak bemutatása, továbbá azoknak a filozófiai kritikáknak a rekonstrukciója, melyek kifejezetten a nácizmussal kapcsolatba került filozófusoknak a munkásságát veszik célba – természetesen e tekintetben is elsősorban Schmitt és Heidegger jön számításba.

A kötet – néhány fontos motívum, összefüggés kiemelésével és felderítésével – természetesen csak megkezdí e sokrétű tematika vizsgálatát. A legtöbb tanulmány Carl Schmitt, illetve Martin Heidegger és a nemzetiszocializmus kapcsolatát próbálja feltérképezni és elemezni, de több tanulmány foglalkozik a fenomenológia és a politikum kapcsolatával, és több írásban elemzésre kerül a nemzetiszocializmus konzervatív kritikája is. A magyar olvasó számára különösen informatív lehet a Hermann Noackról, Joachim Ritterről és Karl Schlechtáról szóló alapos tanulmány. A következőkben röviden összefoglaljuk a kötet írásait:

Jens Thiel fiatal filozófusok – Hermann Noack, Joachim Ritter, Karl Schlechta – karrierútjait vizsgálja a nemzetiszocialista diktatúra feltételei között. Schlechta már 1933 áprilisában vagy májusában belépett az NSDAP-ba. Ezzel szemben Noackra és Ritterre – akik 1933 előtt egyaránt baloldali beállítottságúak voltak – a Birodalmi Docensszövetség gyakorolt közvetlen egzisztenciális nyomást, hogy lépjenek be a pártba, illetve, hogy Ritter fejtsen ki politikai tevékenységet is. A „korszellemhez” való alkalmazkodásuk azonban eltérő mértékben nyomta rá a bélyegét filozofálásukra: Noack világnézetileg áttért a nemzetiszocializmus oldalára, közvetlen propaganda-feladatokat vállalt, Ritternek ellenben csak néhány kisebb írásában jelennek meg hűségnyilatkozatok. Ritter 1940 januárjától 1946 végéig megszakítás nélkül a háborúban, illetve hadifogságban volt, tudományos karrierje 1939 után meglepő módon viszonylag egyenesen ívelt fel. Az esettanulmányok olyan „korra jellemző” magatartás- és pályaképeket mutatnak fel, amelyek az egyetemi filozófiai szak történetére is érvényesek a „Harmadik Birodalomban”. E filozófusok jelenléte részben az 1945 utáni egyetemi filozófiát is meghatározta a Német Szövetségi Köztársaságban.

Reinhard Mehring a nemzetiszocializmus és a filozófia viszonyát néhány módszer-tani szempont vázolója után elsősorban a Heidegger és Schmitt személye közötti kapcsolódási pontokon keresztül mutatja be. A nemzetiszocializmusban nem létezett a „tudományos” nemzetiszocialista filozófia megalapozására szolgáló erős egyetemi filozófiai projekt, hiszen a nemzetiszocialista ideológia, mint említettük, elsődlegesen a naturalista és biológista paradigmában legitimálta magát. Mégis sok egyetemi filozófus „vonódott be” eszmeileg és intézményesen is a nemzetiszocializmusba. Ennek legprominensebb esete Heidegger, akinek a nemzetiszocializmussal való együttműködésére még nem minden ponton derült fény.

1933-ban, amikor Schmitt politikum-felfogásáról tartott egyetemi előadásokat, Heideggernek volt egy eddig nem ismert, kudarcba fulladt politikai kooperációs kísérlete Schmitt-tel, ami Heidegger politikai illúzióvesztésében is szerepet játszott. A nemzetiszocializmus filozófiai kritikájára a Heidegger- és a Schmitt-tanítványok – Löwith, Arendt, Kuhn – tettek kísérletet; a Heideggerrel szembeni bírálatok azonban leginkább a Schmitt-kritika közegében fogalmazódtak meg. A kritikák nem vázoltak átfogó morálfilozófiai pozíciót; a nácizmussal szemben követendő erkölcsi magatartás mintájaként Szókratész alakját idézték fel. Filozófiai szempontból Schmitt tanítványa, Hans Kuhn Schmitt politikum-fogalmára vonatkozó elemzése a legérdekesebb, amely Schmitt filozófia-ellenességét állítja az előtérbe.

Sajó Sándor a cselekvés és az értelmezés viszonyát vizsgálja. Kiindulópontja Heidegger kritikája Marx nevezetes Feuerbach-tézisét illetően, amely szerint: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk.” Heidegger szerint a tézis homályban hagyja az értelmezés és a cselekvés közötti bonyolult kölcsönviszonyt. Az értelem meglétének, illetve hiányának problémája különösen pregnáns módon a *trauma* kapcsán jelentkezik. A traumához hasonlóan a *hátborzongató* (unheimlich) tapasztalata is hangsúlyosan veti fel az értelem meglétének, illetve hiányának kérdését. A hátborzongató tapasztalatát egy 1936 októberében rendezett németországi jogászkonferencia példáján elemzi, melynek témája a zsidó szellem elleni harc, s egyik szervezője és vezéralakja Carl Schmitt volt. A konferencia felépítése és menete, az előadások tárgyi-aszakai stílusa ismerős, a témák viszont hátborzongatóvá teszik őket. Ennek részét alkotja az a kérdés is, hogy a cselekvés, a világ megváltoztatása milyen metafizikai, ontológiai, ismeretelméleti, etikai problémákat implikál, és milyen összefüggéseket mutat az értelmezés tevékenységével.

Olay Csaba azt mutatja be, hogyan jelenik meg a politikai koncepciója Carl Schmitt és Hannah Arendt gondolkodásában. Az arendti megközelítésben az emberek pluralitásuk keretében szövetkeznek a nyilvános térben, ahol a közösre irányuló gond motiválja őket. A schmitti perspektívában egy ellenséggel szembeni antagonizmus hoz létre kollektívumot, tehát a kettő közötti különbség meghatározó. Mindkét tradícióvonalon azért alkották meg a politikai megfelelő fogalmát, hogy fogalmilag lefedjék a politikai cselekvés asszociatív vagy disszociatív dimenzióját, ahol mindkét dimenzió specifikus kritériumként szolgál, hogy elgondolható legyen a politikai autonómiája szemben a társadalmival, illetve a közgazdasággal.

Cs. Kiss Lajos a husserli filozófia politikai aspektusait vizsgálja: az elemzésnek módszertani nehézségekkel is meg kell küzdenie, hiszen Husserl nem politikai módon értelmezte saját filozófiáját. Husserl kutatási programjában azonban egy ponton mégis megjelenik a politikai problémája. Husserl tisztában volt azzal, hogy az interszubjektivitás kérdésének filozófiai tárgyalása – versenyhelyzetben a szociológia és a jogtudomány megközelítéseivel – nem képzelhető el sem a normativitás, sem az állam problémáinak tisztázása nélkül. 1910-ben a szocialitás fenomenológiai leírásának keretében – a módszertani megfontolások alapján elvileg 'kizárt' – erkölcs, jog és állam lényegelemzésére is vállalkozott. Később, az 1920 nyarán tartott etika-előadásában, az 1922–23-ban megírt a *Kaizo*-tanulmányokban, majd a szellemi válságot a harmincas években tárgyaló reprezentatív írásokban is megjelennek politikai értelmű eszmefuttatások. A tanulmány azt az interpretációs keretet is kijelöli, amelyben egyfelől rendszertanilag elhelyezhetők és tárgyalhatók Husserl politikaelméletileg és államelméletileg releváns szövegei, másfelől értelmesen felvethető és megvitatható a politikafilozófia, illetve államtan fenomenológiai megalapozásának és kifejtésének a lehetősége.

Marosán Bence Heidegger és Husserl politikai gondolkodását veti össze. Marosán a szorosabb értelemben vett politikai dimenzió bemutatásán és összevetésén túl nagy hangsúlyt fektet a két gondolkodó tudományokhoz fűződő viszonyára, az általuk kifejtett tudománykritikára. Szerinte a két szerző politikafelfogásában található különbség egyik fő oka az, hogy alapvetően eltérő filozófiai tradíciókhoz kapcsolódtak, Husserl a felvilágosodás hagyományához állt közelebb, Heidegger inkább a romantikához. Ebből következik, hogy Husserl az emberiség történelmét a végtelen fejlődés perspektívájába helyezte, míg Heidegger alapvetően szkeptikus volt a fejlődés és a haladás gondolatával szemben, Husserlnél a politikum végső alanya maga az emberiség volt, míg Heideggernél elsősorban a nép (Volk). Filozófiájuk közös pontja viszont a modern tudományosság kritikája: A modern tudományok kibontakozásában Husserl az eredetek elfedését látja, Heidegger pedig a metafizika mint hanyatlástörténet kiteljesedését. Ám Marosán elemzéséből kitűnik, hogy a két gondolkodó útja e közös ponttól elágazik, Husserlnél a modern racionalitás válságára a racionalitás új alapokra helyezése és egy racionális, felelősségre képes, az eredettel eleven kapcsolatot ápoló emberi társadalom feltételeinek a megteremtése a válasz. Heidegger szemében azonban a modern racionalitás már eleve rossz kezdet. Válasza épp ezért inkább a romantika korában születő tudománykritikák válaszához hasonlítható. Marosán végkövetkeztetése szerint Husserl végső soron inkább Kanttal tartott, Heidegger pedig Hölderlinnel.

Schwendtner Tibor Heidegger '33-as egyetemi reformterveit vizsgálja a filozófus tudományértelmezésének vonatkozásában. Heidegger '33-as politikai szerepvállalásának egyik fő motívuma a német egyetem reformja volt. A filozófus két feladatot jelölt meg a beszédeiben és más megnyilatkozásaiban: egyfelől a szétesett, saját lényegüktől elidegenedett szaktudományok megújítását, a filozófia és a szaktudományok viszonyának újraalakítását, másfelől pedig a német nép nevelését, sőt átnevelését tűzte ki célul. E forradalmi átalakítás centrumában szerinte az egyetemnek kell állnia, amelynek intézményes átalakítását szükségszerű előfeltételnek tekintette. A tanulmány vezető kérdése az, miként kapcsolódik össze Heidegger gondolkodásában e két, nagyon eltérőnek tűnő feladat: a szétesett tudomány újraegyesítése a filozófia égíse alatt, és a német nép átnevelése, közösséggé szervezése? E kérdésre Schwendtner szerint a válasz a következő: A német nép küldetését Heidegger metafizikai jellegének kiteljesítésében látta. Úgy vélte, hogy a görögök által alapított nyugati kultúra kifulladás, és a német nép küldetése nem kevesebb, mint a nyugati kultúra metafizikai újraalapítása. Heidegger célja '33–35-ben a görög polisz ismétlése volt: a németiséget azzá tenni a Nyugat számára, amit az elmúlt 2500 évben a görögség jelentett. Az új alapítás, melyet Heidegger ebben az időszakban politikai értelemben elgondolt, egyfelől a német nép metafizikai értelemben vett önmagára találását, másfelől a tudományok institutionális és metafizikai megújítását is jelentette a német filozófus számára.

Karácsony András Heidegger '33–35 között kifejtett politika- és államelméleti munkásságát a legújabb források, nemrégiben kiadott előadásjegyzetek, szemináriumi jegyzőkönyvek bevonásával mutatja be és értelmezi. Karácsony cikke vezérfonálul Heidegger Hegel-értelmezését választotta, hiszen a filozófus egyértelműen Hegel államelméletéhez kapcsolódva kezdte el kidolgozni politikai filozófiájának sarokpontjait. A cikk részleteiben mutatja be Heidegger orientációjának okait és azokat az értelmezési hangsúlyokat és elköteleződéseket, melyek a filozófus politikai gondolkodásának jellegére is fényt vetnek. Heidegger elemzései – amint Karácsony megmutatja – nagy figyelmet szentelnek az állam természetének kérdésére, illetve ezzel együtt arra a kérdésre, hol van az állam 'helye' az a hegeli rendszerben. A tanulmányból kiderül, hogy Heidegger ebben az időszakban nagy jelentőséget tulajdonít az államnak mint a nép megszerveződésének. Az a meggyőződése, hogy az állam az ember erkölcsi, legmagasabb szabadságának bizonyítéka, továbbá – a hegeli jogfilozófia értelmezőjeként – a közösséget és a szabadságot tekinti az állam alapjának. Karácsony írásában azt is jelzi, milyen pozíciót foglal el Heidegger értelmezési stratégiája a kérdéses időszak politikaelméleti vitáiban, mennyiben jelent alternatívát a konzervatív forradalom gondolkodóihoz képest.

Horváth Orsolya Bultmann marburgi prédikációit vizsgálja abban a vonatkozásban, hogy a teológus-filozófus milyen módon reflektál a nemzetiszocializmusra. A tanulmány megállapítja: annak ellenére, hogy Bultmann prédikációi alapjában apolitikus jellegűek, a marburgi prédikációkban mégis megjelenik a történelmi háttér, s egyértelműnek tűnik a szövegek kritikus viszonya a nemzetiszocializmushoz. Bultmann kifejtett gondolatainak háttérében a látható és a láthatatlan világ közötti megkülönböztetés áll. Horváth értelmezése szerint e megkülönböztetés alkalmas rá, hogy Bultmann egyértelműen szembeállítsa a világi uralmat és a teremtő Isten uralmát, mivel a híveit egyértelmű döntés elé állítja: melyik uralom alattvalói akarnak lenni. Bultmann prédikációinak célja a bűnös és gyenge ember megszólítása, a buzdítás, hogy e gyengeség és bűnösség ellenére mégiscsak képesnek kell lenniük egyértelműen a láthatatlan világot választani. Bultmann – Horváth megállapítása szerint – a nemzetiszocializmus elsősorban abban a tekintetben érdekli, amennyiben a mindennapi szférába behatolva megakadályozza az embert Jézus evangéliumának meghallásában.

Horkay Hörcher Ferenc Michael Oakeshott náciizmuskritikáját ismerteti és elemzi tanulmányában. Horkay Hörcher célja kettős: egyfelől bemutatja azokat az érveket és megfontolásokat, melyeket Oakeshott a nemzetiszocializmussal szemben megfogalmazott, másfelől azt próbálja megmutatni, hogy e náciizmuskritika közvetlenül vezetett el a totális állam racionalizmusának konzervatív jellegű kritikájához, melyet a filozófus a háború után fejtett ki. Oakeshott náciizmuskritikájának egyik kulcsmozzanatát Horkay Hörcher abban látja, hogy a filozófus a német középosztály doktrínájaként értelmezi a nemzetiszocializmust. Ez pedig meglepőnek tekinthető, hangsúlyozza Horkay Hörcher, hiszen egy konzervatív gondolkodó tipikusan éppen a középosztályban látja a tömegember ellensúlyát. A magyarázat abban áll, hogy Oakeshott a német középosztályt, illetve az egész népet torzultnak tekinti – történelmi okokból. A német karakter torzulását Oakeshott természetesen nem rasszista alapon magyarázza, hanem történelmi okokat keres arra, hogy jellemzően miért ily meghasonlott önmagával szemben a német nép, miért hajlamos a valós problémák elől valamiféle álomvilágba való menekülésre. A náciizmus szerintében ezeket a tulajdonságokat organizálták. Oakeshott a nemzetiszocializmust politikai teológiaként értelmezi, a náciizmus eszerint szekularizált, Isten nélküli vallási megszállottság lenne. Horkay Hörcher cikke végén Oakeshott náciizmus-kritikájának későbbi következményeit tekinti át. Itt már nemcsak a náciizmusról, hanem a háború hatására kialakult hatékony hadigazdaság totalisztikus modelljéről és annak konzervatív kritikájáról van szó. A náciizmuskritikából ennyiben a háború utáni fejlődés totalisztikus elemeinek átfogó kritikája bontakozik ki.

Toronyai Gábor Leo Strauss Heidegger-kitikájának politikai vonatkozásait tekinti át. Toronyai értelmezése szerint Straussra meghatározó módon hatott Heidegger filozófiája, egykori tanára olyan viszonyulási alappontot és tájékozódási horizontot jelentett, amelyre tekintve egész gondolkodói életútján mindvégig orientálódott. E hatás egyik megnyilvánulási formája éppen az elhatárolódás és a kritika volt. A bírálat alapja a Strauss által képviselt szókratikus racionalizmus volt, a bírálat legfőbb célpontja pedig a Heidegger által képviselt radikális historicizmus és eszkatológiai gondolkodás. Strauss elsősorban azt veti a korai Heidegger szemére, hogy más konzervatív gondolkodókkal együtt – tudva vagy nem véve tudomást róla – Hitler számára kövezte ki az utat. A késői Heidegger filozófiáját pedig Strauss szerint politikai filozófia nélküli eszkatológia jellemzi, amely már levonta '33 tanulságát. Toronyai tanulmányába bevonta azokat a nemrégiben kiadott Heidegger-szövegeket is, melyeket Strauss még nem vehetett figyelembe.

JENS THIEL

Belemerészkedni egy „erőteljes élménybe”

Fiatal filozófusok karrierútjai a nemzetiszocializmusban: három esettanulmány (Hermann Noack, Joachim Ritter, Karl Schlechta)¹

„A kritikai idealizmus a specifikus tudományok és a nekik alapul szolgáló élményterületek szisztematikus kritikájának totalítására törekszik. [...] Szükséges volt, hogy szabad szellemű emberek tevékennyé válhassanak a befolyáson keresztül, amelyet egy német eszmei motívum bűnös általánosítására gyakoroltak [a nemzetiszocializmusban]. Mivel mindez a diktatórikus mozgalom idején történt, csak ezen belülről kiindulva tehették ezt meg e fiatal erők. Noack nem vált hűtlenné a filozófiánkban való iskolázottságához azáltal, hogy belépett a pártba. Én akkoriban mindenestre azt tanácsoltam a tanítványaimnak, akiknek akarat- és elméleti erőt tulajdonítottam, hogy filozófiánk révén legyenek tevékenyek a nácik alatt. Magától értetődött, hogy a fiatal emberekre a pártba való belépéssel számos kellemetlen, uniformizáló jegyet és rossz jelszót rákényszerítettek – de azért valóban szigorúan iskolázott idealista a »filozófus« a szó köznapiságában, hogy az ilyen bosszantó külsőségek végül is belsőleg érintetlenül hagyják. [...] Helyes volt, hogy Noack reformáló szándékkal belemerészkedett egy erőteljes élménybe – hiszen a filozófia az életet kell hogy szolgálja és nem állhat félre –: ha időlegesen túl erősen belekeveredett, az minden specifikus élmény ama sajátosságának köszönhető, hogy túlbecsüli és motívumként általánosítja magát más élmények felett. Ha most ép bőrrel kikerült a politikai történés örületéből, e történés számára (mint a kritikai idealizmus képviselője számára) igen nagy értékű, mivel újra szabaddá tehetette magát a szellem tiszta szisztematikája számára, azaz ismét felelősek tudhatja magát minden élmény összeférhetőségéért.”²

Egy így megfogalmazott „Persil-igazolás” – azaz becsületbeli nyilatkozat a megfelelő náci-tlanító grémium számára a „Harmadik Birodalom” vége után – még az

¹ A jelen szöveg 2013. március 14-én, az MTA BTK Filozófiai Intézetében a „Philosophie und Nationalsozialismus” tanácskozás keretében tartott előadásom nyomtatott és kibővített változata. A magyar fordításért szíves köszönetet mondok Gángó Gábornak.

² Albert Görland a Hamburgi Egyetem Szenátusának. Dátálatlan [1949 február], Staatsarchiv Hamburg (a továbbiakban: StA HH), Dozenten- und Personalakten, IV 1192, 3. kötet.

1945 után tudósok által tudósoknak nyújtott, ötletgazdagság tekintetében kétségkívül gazdag, mindamellett igen fantáziadús felmentési kísérletek között is párját ritkítja.

A fent idézett mondatok Albert Görland hamburgi filozófustól származnak. Céljuk, hogy politikailag felmentsék a tanítvány Hermann Noackot. Görland azáltal, hogy Noack útját a „Harmadik Birodalomban” utólag egyfajta életfilozófiai kísérletnek értelmezte, nem utolsósorban a saját ügyében érvelt. A korábbi szociáldemokrata és pacifista Albert Görland 1933 előtt a Weimari Köztársaság maroknyi elkötelezett védelmezője egyikének számított kollégái között. Annál zavarba ejtőbbek – eredményüket tekintve egyébiránt sikertelen – arra vonatkozó kísérletei, hogy 1933 után a nemzetiszocialisták szolgálatába álljon.³ Ernst Cassirer, Görland egykori barátja és közeli kollégája a karon, akit a nemzetiszocialisták 1933-ban száműzésbe kényszerítettek,⁴ már akkor árulásnak fogta fel Görland viselkedését, és levélben mondta fel a barátságot.⁵ Cassirer özvegye visszaemlékezéseiben még évtizedekkel később is Görland szemére hányta a közös ideálok elárulását. Szemrehányását azonban nemcsak Görlandnak címezte, hanem Cassirer és Görland tanítványainak is a Hamburgi Egyetemen, különösen Hermann Noacknak és Joachim Ritternek. Az egykori pályatársak és bizalmasok – ahogy Toni Cassirer írja – 1933-ban gyors egymásutánban, „ölomkatonaként” dőltek el, és futottak be karriert – ha nem is „kifejezett náciakként”, csak mint „türelmes szimpatizánsok” – a „Harmadik Birodalomban”.⁶

³ Lásd ehhez Christian Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Berlin 2001, 602., 42. sz. j.; és Helmut Heiber, *Universität unterm Hakenkreuz, Teil 1: Der Professor im Dritten Reich. Bilder aus der akademischen Provinz*, München 1991, 269–272. Görland filozófiai életművéhez lásd Pieter Hendrick van der Gulden, *Albert Görlands systematische Philosophie*, Berlin/New York 1990.

⁴ Cassirer működéséhez, mindenekelőtt Hamburgban, számos, itt nem említett bevezetés és életmű-értelmezés mellett lásd Heinz Paetzoldt, *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Darmstadt 1995; valamint Thomas Meyer, *Ernst Cassirer, Hamburg 2007*.

⁵ Ernst Cassirer *Albert Görlandnak*, 1938. november 26. Nyomtatásban in: Angela Bottin (Hg.), *Enge Zeit. Spuren Vertriebener und Verfolgter der Hamburger Universität*, Berlin/Hamburg 1992, 61. Lásd még Josef Meran, *Die Lehrer am Philosophischen Seminar der Hamburger Universität während der Zeit des Nationalsozialismus*, in: Eckard Krause/Ludwig Huber/Holger Fischer (Hg.), *Hochschulalltag im „Dritten Reich“*, Teil 2, Hamburg 1991, 459–482., kül. 467ff., valamint M. Hänel, *Ernst Cassirers Kampf um die Erinnerung – im Exil und zuvor*, in: Hartmut Lehmann/Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Nationalsozialismus und Kulturwissenschaften*, Bd. 2: *Leitbegriffe – Deutungsmuster – Paradigmenkämpfe. Erfahrungen und Transformationen im Exil*, Göttingen 2004, 319–350.

⁶ Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg 2002, 204f.

Ernst Cassirer és felesége szemrehányásai olyan vonatkozásokhoz vezetnek el bennünket, amely még mai nézőpontból is magyarázatra szorul: ez nem egyéb, mint a német egyetemi emberek és tudósok többségének nagy készségessége, hogy 1933-ban a nemzetiszocialistákhoz csatlakozzanak, vagy legalábbis messzemenően alkalmazkodjanak hozzájuk. Tanulmányom témája: alkalmazkodási készség és egyetemi karrier összjátéka a nemzetiszocializmusban. Ehhez három, a „Harmadik Birodalom” kezdetekor még nem megállapodott, fiatal filozófus esettanulmányát választottam, mégpedig szándékosan olyanokét, akiknél 1933 előtt nem találunk észlelhető hasonulást a nemzetiszocializmushoz, sőt akik azt elutasítva, szemben álltak vele.

A már említett Hermann Noackról és Joachim Ritterről van szó, illetve a mindenekelőtt Nietzsche-kutatóként ismertté vált Karl Schlechtáról. Tanulmányomban nem annyira filozófiai tartalmakkal foglalkozom – e területen a filozófusok nálam hivatottabbak –, hanem inkább azzal a „burokkal”, amelyben e jövőző egyetemi filozófusok karrierjüket megkezdték, és filozófiai gondolkodásukat kialakították. Történeti, tudománytörténeti nézőpontból lesz tehát szó a filozófia, a tudománytörténeti keretfeltételek és az egyéni-életrajzi sajátosságok és lehetséges „bonyolult függési viszonyok” ama konfliktusterepéről, amelyek az 1945 utáni egyetemi filozófiát részben, de nem elhanyagolható módon meghatározták a Német Szövetségi Köztársaságban.

Az első esettanulmány: Hermann Noack

Hermann Noack 1895-ben született, hamburgi kereskedőcsaládban. Az első világháborúban önkéntesként vett részt, és angol hadifogságba esett. Szabadon bocsátása után először Freiburgban tanult filozófiát, többek között Martin Heidegger-nél és Edmund Husserlnél. 1923-ban a Hamburgi Egyetemen szerzett doktorátust Cassirernél és Görlandnál; két évvel később ugyancsak ott habilitált. Végül mint rosszul fizetett magántanár, „tudományos segédmunkatárs” és gyakornok helyet verekedett ki magának a hamburgi filozófiai szemináriumban. 1932 decemberében került sor szolgálati jogviszonnyal nem járó, rendkívüli professzori kinevezésére Hamburgban: olyan cím volt ez, amely tudományos reputációján javított ugyan, de jövedelmét nem gyarapította. Ez idő tájt Noack, tanáraihoz hasonlóan, politikailag a balliberális-demokratikus táborhoz tartozott, anélkül azonban, hogy különösebben előtérbe állította volna magát.⁷ Teljes egészében

⁷ Az 1930-as évek elején Hermann Noack, éppúgy, mint Joachim Ritter, Ludwig Landgrebe és Siegfried Landshut, a Cassirer-szeminárium ama fiatal filozófusai közé tartozott, akik behatóan

hamburgi egyetemi tanárai liberális beállítottságát tükrözik felettébb kritikus cikkei a Weimari Köztársaság válságáról, a historizmust és a relativizmust illető kritikája, vissza-visszatérése az „egységhez” és „egész volthoz”, de akár Marx-olvasata is. Korai munkáiból semmi esetre sem olvasható ki politikai, világnézeti vagy filozófiai közelség a nemzetiszocialisták gondolatvilágához.⁸

Am 1933-ban Noack helyzete alapvetően megváltozott. A nemzetiszocialista hatalomátvétel után úgy tűnt, tudományos karrierje azonnal veszélybe kerül. Mentorait a Hamburgi Egyetemen elűldözték vagy félreállították. Noack azonban zavarba ejtő gyorsasággal hozzáigazodott az új hatalmi viszonyokhoz. 1933 nyarán belépett az SA-ba, elszegődött egy SA-ezred oktatási vezetőjének, sőt alkalmanként SA-egyenruhában mutatkozott tanítványai előtt. Buzgón törekedett rá, hogy a nemzetiszocializmusnak tett gesztusai és hűségnyilatkozatai ne csak külsődleges engedménynek tűnjenek. 1938-ban, az általános felvételi tilalom feloldása után felvették az NSDAP-ba, 1937. május 1-jére visszamenőlegesen. Noack nemcsak a szokásos SA- és docenstáborokat végezte el, hanem aktívan dolgozott politikai szakmai társaságokban is. Végül az SA bajtársi egyesület vezetőjévé és a hamburgi SA-ezred helyettes oktatásvezetőjévé lépett elő.⁹

A nemzetiszocialista uralom első éveiben Noack – simulékonysága dacára – abba gyanúba keveredett az illetékes hatóságok előtt, miszerint igyekezete, hogy „megfeleljen a nemzetiszocializmus szellemének”, kizárólag „ésszerű mérlegelésből” fakad, „nem pedig a pályájára vonatkozó személyes érdektől egészen mentesen”. Ezért olyannyira vágyott meghívása Görland megüresedett tanszékére a hamburgi docensi testület és a birodalmi docensi vezetőség tiltakozása folytán megíúsult. A „megbízhatatlan elem” Hermann Noackból csak fokozatosan vált a nemzetiszocialista kritériumok szerint többé-kevésbé megbízhatónak számító egyetemi tanerő. Néhány évvel később elismerték „valóban belső fordulatát”, és Noack előtt megnyílt a további tudományos karrier útja.¹⁰ 1938 januárjában végre átvette Görland tanszékét és a Filozófiai Intézet vezetését; jóllehet nem rendes, hanem rendkívüli professzorként. Az ezzel járó fizetés és élethosszig adományozott tisztviselői státus megszabadították nyomasztó anyagi gondjaitól.¹¹

foglalkoztak Karl Marx „Párizsi Kéziratai”-val, amelyeket éppen Landshut fedezett fel az SPD levéltárában. Lásd Ludwig Landgrebe, *Erinnerungen*: in: Ludwig J. Pongratz (Hg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Hamburg 1975, II. kötet, 128–169., kül. 141.; és Gunter Scholtz, *Ritter als Linkshegelianer*, in: Ulrich Dierse (Hg.), *Joachim Ritter zum Gedenken*, Mainz 2004, 143–162.

⁸ Tilitzki, *Universitätsphilosophie* (3. sz. j.), 683–685.

⁹ L. Noack megítélését a különböző SA-hivatalokban (1936), StA HH, Dozenten- und Personalakten, IV 1192, 3. kötet, 6., 10. és 11. lap.

¹⁰ Az állásfoglalásokat lásd StA HH, Dozenten- und Personalakten, IV 1192.

¹¹ Bundesarchiv Berlin (a továbbiakban: BAB), R 4901, 13431, és Tilitzki, *Universitätsphilosophie* (3. sz. j.), 680–686.

Noack nemzetiszocializmus felé fordulása valóban többnek tűnik, mint pusztán külsődleges hitvallásnak az új „korszellem” mellett. Az életfilozófia és az újkantianizmus egyes alapfeltevéseihez és gondolatalakzataihoz ragaszkodva – amelyeket filozófiailag tanárai oltottak belé – Noack immár tudományos munkásságát is a nemzetiszocializmus szolgálatába állította. Látnivalóan egy *völkisch* és rasszista terminológia létrehozására törekedett, és olyan fogalmisággal operált, amely 1933 előtt semmiképp sem tartozott a szókincséhez. A „Harmadik Birodalom” fennállásának végéig olyan, erősen a jelenre vonatkoztatott témáknak szentelte magát, mint például „Rosenberg és a német filozófia jövőfeladata”, vagy „Németország vezetési feladata Európában”. A *tudomány szimbóluma és létezése* című, 1936-ban megjelent művével saját bevallása szerint egy „filozófiai tudománytan megalapozására” tett kísérletet, határozott nemzetiszocialista szellemben.¹² Felfogása szerint egy újjáalakítandó tudománynak immár „politikusnak” és „szolgálónak” kell lennie, amelyben „a faji gondolat uralkodó helyet” foglal el. Az erőfeszítések célja Noack szerint „új egyetemi embertípus kinevelése” és „politikus egyetem” megteremtése volna. Ezentúl a tudósnak „a [küzdő] élet hívását” kellene követnie, és munkájáról „beszéddel és felelettel” állnia a közösség elé. „Filozófiai” vagy jobban mondva, világnézeti ösztönzést többé nem korábbi szellemi példaképeitől, Hermann Cohentől, Paul Natorptól, Ernst Cassirertől vagy Albert Görlandtól kapott, hanem olyan *völkisch*-rasszista vagy nemzetiszocialista szerzőktől, mint Paul de Lagarde, Houston Stewart Chamberlain, Ernst Krieck, Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg vagy Walter Frank.¹³ Egyetemi oktatói tevékenysége viszont (melyet a háború kezdetéig részben Joachim Ritterrel közösen végzett) összességében az általános filozófiatörténeti kérdésfeltevések keretén belül maradt.¹⁴

A nemzetiszocialisták Noack iránti mélyen gyökerező bizalmatlansága azonban egyetemi oktatói pályájának felívelő és konszolidálódó fázisában sem múlt el teljesen.¹⁵ Míg egyes nemzetiszocialista hatóságok, mint a különösen radikális

¹² Hermann Noack, *Symbol und Existenz der Wissenschaft. Untersuchungen zur Grundlegung einer philosophischen Wissenschaftslehre*, Halle/Saale 1936; valamint Tilitzki, *Universitätsphilosophie* (3. sz. j.), 685–686. és 1370.; Meran, *Lehrer* (5. sz. j.), 465ff.; valamint [Hermann Noack], *Schriftenverzeichnis* (az 1945. június 9-i kérdőívhez), StA HH, Dozenten- und Personalakten, IV 1192, 1. kötet.

¹³ Noack, *Symbol* (12. sz. j.), kül. 2. és 220–227. Egyébként Joachim Ritter lektorálta és nézte át Noack munkáját a nyomdába adás előtt (uo. VI.).

¹⁴ Tilitzki, *Universitätsphilosophie* (3. sz. j.), 1197–1272. és Meran, *Lehrer* (5. sz. j.), 466.

¹⁵ Reichssicherheitshauptamt (RSHA), SD II (Sicherheitsdienst der SS, Abteilung II): Übersicht über die weltanschaulich-politische Haltung der Philosophieprofessoren auf den Universitäten in Deutschland bzw. die Kurzberichte über die deutschen Philosophie-Professoren [1941], BAB, R 4901, 12444. Lásd ehhez még George Leaman/Gerd Simon, *Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS*, in: *Jahrbuch für Soziologie*, Opladen 1994, 260–292.;

hamburgi docensi testületi vezetés, továbbra is „megbízhatatlan elemnek” tartották,¹⁶ a „Harmadik Birodalom” más tudománypolitikai tényezői, például a Rosenberg Hivatal körülbelül 1939-től kezdve bevonták Hermann Noackot további terveikbe.

A legkevésbé sem volt magától értetődő, hogy Noack a Rosenberg Hivatal protezsált filozófus-káderei közé tartozzék.¹⁷ Alfred Baeumler, aki 1933-tól a Berlieni Egyetem Politikai Pedagógia és Filozófia Tanszékének rendes tanára és az Amt Rosenberg, azaz a Rosenberg Hivatal¹⁸ Tudományos Hivatalának befolyásos vezetője volt, Noack *Geschichte und System der Philosophie* című 1928-as művét még 1936-ban is mint „tiszta” a Marburgi Iskola munkáját utasította el, amelyben „szinte kizárólag zsidó szerzőket” idéznek.¹⁹ Ezen az elutasításon nem változtatott Noack Rosenbergről írt dicsérő cikke a *Hamburger Hochschul-Zeitung*-ban.²⁰ Csak a második világháború alatt került Noack – a „Rosenberg Birodalmi Vezető Bevetési Csoportja” kulturális javakat elrabló szervezet számára 1942–43-ban Párizsban folytatott tevékenységének kerüldőútján keresztül²¹ – immár kedvezően az

uők, SD über Philosophie-Professoren, in: <http://homepages.uni-tuebingen/gerd.simon/philosophendossiers.pdf>; valamint Ilse Korotin, Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS- Schwerpunkt Österreich, in: Marion Heinz/Goran Gretić (Hg.), Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus, Würzburg 2006, 45–65.

¹⁶ Noack megítélése a hamburgi NSD-Dozentenbund (Georg Anshütz) által, 1942. március 12.; illetve körzeti főhivatalvezető Bülow állásfoglalása Georg Anshütz véleményéhez, 1943. január 16., StA HH, Dozenten- und Personalakten, IV 1192, 3. kötet, 40. lap.

¹⁷ Lásd George Leaman, Deutsche Philosophen und das „Amt Rosenberg”, in: Ilse Korotin (Hg.), „Die besten Geister der Nation”. Philosophie und Nationalsozialismus, Wien 1994, 41–65.; Martin M. Roß, „Die staatsgründende Tat” – Alfred Baeumler und die Politisierung der Ästhetik, in: i. m., 66–86.; Reinhard Bollmus, Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Studien zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem, Stuttgart 1970; valamint Ernst Piper, Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe, München 2005.

¹⁸ Rosenberg szerepéről lásd Michael Grüttner, Die nationalsozialistische Wissenschaftspolitik und die Geisteswissenschaften, in: Holger Dainat/Lutz Danneberg (Hg.), Literaturwissenschaft und Nationalsozialismus, Tübingen 2003, 11–39., kül. 18.; Tilitzki, Universitätsphilosophie (3. sz. j.), 605–612..

¹⁹ Alfred Baeumler Eugen Mattiathoz (Birodalmi Nevelési Minisztérium) (Reichserziehungsministerium, a továbbiakban: REM), 1936. április 4., BAB, R 4901, 13431, 137. lap.

²⁰ Hermann Noack: Rosenberg und die Zukunftsaufgabe der deutschen Philosophie, in: Hamburger Hochschul-Zeitung 19 (1937/38), 1–8. (Utál még rá: Tilitzki, Universitätsphilosophie [3. sz. j.], 1370.).

²¹ A levéltári, művészeti és kulturális javak elrablásának terén uralkodó konkurenciahelyzet-höz Franciaországban és Párizsban l., *pars pro toto*, Ulrich Pfeil, Archivraub und historische Deutungsmacht. Ein anderer Blick in die deutsche Besatzungspolitik in Frankreich, in: Francia 33, 163–194., kül. 167–170. Noack tevékenységéhez a Rosenberg Birodalmi Vezető Bevetési Csoportja (Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg, a továbbiakban: ERR) részére l. Jens Thiel, Von „ärglichen Äußerlichkeiten” und „innerlichem Unberührtsein”. Hermann Noack im „Dritten

Amt Rosenberg látóterébe. A „bolsevista filozófia”²² szakértőjének számító Noack a Bevetési Csoportból való kiválása és a Wehrmachthoz való áthelyezése után is felhasználta a Bevetési Csoport számára készített könyveket és más publikációkat, s maga is állított össze propagandaíráásokat és tartott e tárgyban előadásokat.²³ Végül a Rosenberg Hivatal gondoskodott arról, hogy Noackot 1944 augusztusában „katonai szolgálatra igénybe nem vehető” minősítéssel elbocsássák a Wehrmachttól, ami igen ritka privilégium volt abban az időben.²⁴ Az 1944/45-ös téli szemeszterben újra felvette az előadásait Hamburgban, de továbbra is dolgozott a Rosenberg Hivatalnak.²⁵ Közreműködött például a Rosenberg Hivatal egy a Wehrmacht Iskolázási Hivatala számára készített, szolgálati használatra szánt, politikai-világnézeti iskolázást²⁶ célzó antiszemita brosúrájának megírásában, és aktívan közreműködött a Hivatal által életre hívott „a bolsevista világveszélyt kutató munkaközösség” munkájában is. Marxizmus-szakértőként referált például a munkaközösség egy 1944. november 2-i prágai, belső tanácskozásán „a praxis fogalmáról és funkciójáról a történelmi materializmusban”. Továbbá egy majdani „Bolsevizmuskutató Intézet” filozófiai osztályának vezetőjévé jelölték ki²⁷ a Rosenberg

Reich”, in: Hans Jörg Sandkühler, Philosophie im Nationalsozialismus, Hamburg 2009, 253–269., kül. 260f.

²² Hermann Noack fő bevetési vezető Gustav Mückéhez (ERR, Stabsführung, Abt. IV), 1944. november 17., BAB, NS 30, 37; valamint Tilitzki, Universitätsphilosophie (3. sz. j.), 1142–1145.

²³ Vö. az ERR központi hivatalának az ERR más hivatalaival folytatott telefonbeszélgetéseiről készült különböző feljegyzésekkel, 1944. május, NS 30, 27.

²⁴ Lásd ehhez Jens Thiel, Nutzen und Grenzen des Generationenbegriffs für die Wissenschaftsgeschichte. Das Beispiel der „unabkömmlichen” Geisteswissenschaftler am Ende des Dritten Reiches, in: Matthias Middell/Ulrike Thoms/Frank Uekötter (Hg.), Verräumlichung, Vergleich, Generationalität. Dimensionen der Wissenschaftsgeschichte, Leipzig 2004, 111–132., kül. 123f.; ill. uő, Der Dozent zieht in den Krieg. Hochschulkarrieren zwischen Militarisierung und Kriegserlebnis (1933–1945), in: Matthias Berg/Jens Thiel/Peter Th. Walther (Hg.), Mit Feder und Schwert. Militär und Wissenschaft – Wissenschaftler und Krieg, Stuttgart 2009, 211–240., kül. 229–237. Noack neve olyan egyetemi filozófusoké mellett szerepel a Rosenberg Hivatal javaslati listáján, mint Joachim Ritter, Wolfram Steinbeck, Karl Schlehta és Bruno Liebrucks. Hozzájuk jöttek további listákon Barthold Peters, Justus Schwarz, Erwin Metzke és Alfred Zastrau. Vö. a listával: „Uk.-Stellung von Geisteswissenschaftlern” (A Tudományos Főhivatal listája az 1943. június 22-i irathoz, dátátlan), BAB, NS 8, 241.; ill. Nemzetiszocialista Docensszövetség (Nationalsozialistischer Deutscher Dozentenbund, a továbbiakban: NSDDB), Liste der uk. zu stellenden Wissenschaftler, 1944. január 15.; ill. BAB, DS (egykori BDC [Berlin Document Center]), B 38; ill. BAB, R 87, 386, 106f. lap.

²⁵ Aktennotiz der Staatsverwaltung Hamburg, Abt. Hochschulwesen vom 1944. augusztus 24.; és Hermann Noack a hamburgi államigazgatásnak, Abt. Hochschulwesen, 1944. január 9., StA HH, Dozenten- und Personalakten, IV 1192, 1. kötet, 56–58. lap.

²⁶ Tilitzki, Universitätsphilosophie (3. sz. j.), 1147f. és 1370.

²⁷ Arbeitsgemeinschaft zur Erforschung der bolschewistischen Weltgefahr, Vortragsfolge, 1944. október 30–november 2., BAB, NS 30, 29, 388f. lap. Lásd ehhez még Tilitzki, Universitätsphilosophie

és Baeumler által tervezett „Főiskolán” – egy erős nemzetiszocialista irányultságú és a fennálló egyetemekkel szemben létrehozni szándékozott „ellenegyetemen”.²⁸

A „Harmadik Birodalom” vége Noack számára egyetemi oktatói karrierjének átmeneti megszakítását jelentette. Az elsők közé tartozott, akiket a hamburgi professzorok közül 1945 augusztusában politikai magatartásuk miatt elbocsátottak egyetemi szolgálatukból és tisztviselői jogviszonyukból.²⁹ A karrier megtörését azonban hamarosan legalábbis lépésenkénti „rehabilitálás” követte. Noack, akit először mint „szimpatizánst” a IV. kategóriába soroltak be, 1949/50-ben elérte, hogy átsorolják az V. kategóriába. Ezzel ugyan politikailag „felmentettnek” számított, ám az egyetemi szférából továbbra is ki volt rekesztve. Eredménytelenek maradtak kísérletei, hogy az egyetemi pályára és „az ő” régi tanszékére visszakérüljön.³⁰ Csak fokozatosan sikerült végül visszatérnie a tudományos életbe, először azonban a szűkebb egyetemi és főiskolai szférán kívül. 1952-ben az Evangélikus Akadémia főállású tanulmányi vezetőjeként talált előbb Guntershausenben, majd Hofgeismarban biztos jövedelmet és új tudományos tevékenységi kört.³¹ Sőt, 1956-ban még egyszer visszatért a Hamburgi Egyetemre, mindenesetre nem mint rendes, hanem mint felmentett rendkívüli professzor, az ennek megfelelő nyugdíjigénnyel és tanítási jogosultsággal. 1977-ben halt meg Hamburgban. Tudományos munkásságában Noack 1945 után visszatálalt egyes régi kérdésfeltevéseihez. Így bevezető jellegű filozófiai művekben újra a marburgi újkantianizmussal foglalkozott,³² tanárai, Ernst Cassirer és Albert Görland

(3. sz. j.), 1142–1145.

²⁸ Bollmus, Amt Rosenberg (17. sz. j.).

²⁹ A Hamburgi Egyetem Szenátusának véleménye Hermann Noack professzor ügyében, datálatlan [1949], StA HH, Dozenten- und Personalakten, IV 1192, 3. kötet, 60f. lap. A Hamburgi Egyetem Bölcsészettudományi Karának náciellenítéséhez általában vö. Anton F. Guhl, Entlassung, Entnazifizierung, Rehabilitierung? Die Philosophische Fakultät der Hamburger Universität zwischen Bruch und Kontinuität, in: Myriam Richter/Mirko Nottscheid (Hg.), in Verbindung mit Hans-Harald Müller und Ingrid Schröder, 100 Jahre Germanistik in Hamburg, Berlin/Hamburg 2011, 261–280.

³⁰ A Hamburgi Egyetem rektorának feljegyzése Noack látogatásáról, 1950. augusztus 21. (és további feljegyzések), StA HH, Dozenten- und Personalakten, IV 1192, 1. kötet.

³¹ Noack tevékenységéről a hofgeismari Evangélikus Akadémián lásd Werner Jentsch (Bearb.), Kommunikation. Aspekte der Sprache und Modelle des Gesprächs. Ein Symposium zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Hermann Noack am 23. Februar 1965, Kassel 1965 (nemzetiszocialista vonatkozásokkal szennyezett címtől „megtisztított” bibliográfiával, 88–90.); Hermann Noack in der Evangelischen Akademie Hofgeismar. Dokumentation zum 80. Geburtstag am 23. Februar 1975, Hofgeismar 1975; és Bernd Jaspert, Geschichte der Evangelischen Akademie von Kurhessen-Waldeck (1-2. kötet), Kassel 2003 (különböző utalásokkal Noack tevékenységére).

³² Lásd például Hermann Noack, Die Philosophie Westeuropas im 20. Jahrhundert, Basel/Stuttgart 1962, 143–164.

műveinek kiadását gondozta³³ – és a „hidegháború” idején marxizmus-szakértőként újra keresett előadó volt.³⁴

A második esettanulmány: Joachim Ritter

Joachim Ritternek, Hermann Noack hamburgi kollégájának kevesebb problémát okozott, hogy 1945 után újra megvesse lábát a tudományos életben. Épp ellenkezőleg: kiemelkedő jelentőségű tudós lett,³⁵ mint „a kezdődő és kibontakozó Német Szövetségi Köztársaság egyik legmarkánsabb filozófusa” – ahogy Odo Marquard írja.³⁶

³³ Hermann Noack, Vorwort, in: Albert Görland, Die Grundweisen des Menschseins. Hg. von Hermann Noack, Hamburg 1954; ill. uő, Index. Zu Ernst Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen, I–III. kötet, 1. Auflage 1923, Darmstadt 1953–19542; ill. 1956–19583; uő, Ernst Cassirer zur Würdigung seines Werkes, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 8 (1954), 446–456.

³⁴ Lásd például Noack konferenciáit és önálló referátumait az Evangélikus Akadémián, például Hermann Noack, Das Rätsel des Bolschewismus, in: Anstöße 2 (1955), 49–56.; uő, „Der latente Marxismus der westlichen Welt”, in: i. m. 3 (1956), 128–135.; vagy uő, Entfremdungsbegriff vor Marx, in: i. m. 21 (1974), 66–78.; ezen túlmenően: uő, Die Kritik der Metaphysik bei Comte und Marx, in: uő, Allgemeine Einführung in die Philosophie. Probleme ihrer gegenwärtigen Selbstausslegung, Darmstadt 1972, 62–79.

³⁵ Ritter világháború utáni tudományos tevékenységéhez és értékeléséhez, valamint a „Ritteriskola” jelentőségéhez lásd például Hermann Lübke, Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 89–109.; uő et alia (Hg.), Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel/Stuttgart 1965; Gedenkschrift Joachim Ritter, Münster 1978; Jürgen Seifert, Joachim Ritters „Collegium Philosophicum”. Ein Forum offenen Denkens, in: Richard Faber/Christine Holste (Hg.), Kreise-Gruppen-Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation, Würzburg 2000, 189–198.; Günter Rohrmoser, Konservatismus in Deutschland vor und nach dem 2. Weltkrieg – Joachim Ritter als Modernisierer, in: uő, Konservatives Denken im Kontext der Moderne, Bietigheim 2006; Ulrich Dierse, Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004; Odo Marquard, Zukunft und Herkunft, in: uő, Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 15–29. (újraemlítve in: Ulrich Dierse, Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 111–122.); uő, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 7f.; Mark Schweda, Bürgerliches Leben und praktische Philosophie. Zu Joachim Ritters Deutung des aristotelischen „bios politikos”, in: Simon Springmann/Asmus Trautsch (Hg.), Was ist Leben? Festgabe für Volker Gerhardt zum 65. Geburtstag, Berlin 2009, 149–154.

³⁶ Odo Marquard, Nachwort, in: Joachim Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt am Main 2003, 442–458., az idézet: 453.; ill. ugyanebben az értelemben Henning Ottmann, akinek számára Ritter „Németország ha nem is egyik legismertebb, ám mégis egyik legjelentősebb filozófusa” volt. Vö. Henning Ottmann, Joachim Ritter, in: Julian Nida-Rümelin (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1991, 507.

Joachim Ritter 1903-ban született Hamburgban egy közmegebecsülésnek örvendő orvos fiaként, 1925-ben doktorált a Hamburgi Egyetemen Ernst Cassirernél, és végül ugyancsak itt habilitált 1932-ben.³⁷ Hogy ez az ottani kar ellenállása ellenére történt-e, ahogy azt például Toni Cassirer állítja, a források jelen állása mellett nem dönthető el.³⁸ Nyilvánvaló azonban, hogy Rittert, aki ez idő tájt behatóan foglalkozott marxista művekkel,³⁹ a karon a „marxizmus”, sőt egyenesen a „kommunizmus” gyanúja övezte.⁴⁰ 1933-ban a nemzetiszocialisták számára is „kifejezett liberálisnak” számított, „erős vonzódással a szélsőbaloldal iránt”.⁴¹ 1933 végén vagy 1934 elején – a pontos dátum már nem állapítható meg – a Gestapo átkutatta Ritter lakását, és könyvtára egy részét lefoglalta.⁴² Ebben az időben Ritter nyilvánvalóan komolyan gondolt rá, hogy emigráljon, mint korábban a báty-

³⁷ Ritter életrajzához, különösen a nemzetiszocializmus alatt lásd például Thomas Weber, Joachim Ritter und die „metaphysische Wendung“, in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.), Deutsche Philosophen 1933, Hamburg 1989, 219–243.; Hans Jörg Sandkühler, „Eine lange Odyssee“ – Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im „Dritten Reich“, in: Dialektik 1, 139–179.; uő, Joachim Ritter. Über die Schwierigkeiten, 1933–1945 Philosoph zu sein, in: uő (Hg.), vergessen? verdrängt? erinnert? philosophie im Nationalsozialismus, Paris/Bremen 2008, 111–136. (újraközölve in: uő (Hg.), Philosophie im Nationalsozialismus, Hamburg 2009, 219–252.); Jens Thiel, „Akademische Zinnsoldaten“? Karrieren deutscher Geisteswissenschaftler zwischen Beruf und Berufung (1933/1945), in: Rüdiger vom Bruch/Uta Gerhardt/ Aleksandra Pawliczek (Hg.), Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2006, 167–194., kül. 185–193.; illetve Tilitzki, Universitätsphilosophie (3. sz. j.), kül. 329–331. és 823–831.

³⁸ T. Cassirer, Leben (6. sz. j.), 205.

³⁹ A korai Ritter marxizmussal való foglalkozásához lásd Scholtz, Ritter als Linkshegelianer (7. sz. j.).

⁴⁰ A Ritter kommunista hátterét illető mendemondákról és a hamburgi KPD-hez fűződő lehetséges kapcsolatáról lásd például Tilitzki, Universitätsphilosophie (3. sz. j.), 827. és David Hartstein, „Über zurechenbares Bewusstsein und das Schicksal von Aufsätzen“, in: Studien von Zeitfragen 35 (2001, Internet-Ausgabe), http://www.svz-archiv.net/Deutschland/BRD_DDR_1981). Ma már nehezen igazolható családi legendaként tartják, hogy Ritter az 1930-as évek végéig futárutakat vállalt az illegális hamburgi KPD számára. Lásd például David Hawkes, Wegen Distanz zum NS-Regime unter Druck, in: Berliner Zeitung, 2003. április 12. (olvasói levél). Hans-Robert Buck azonban nem említi Rittert a hamburgi kommunista ellenállásról szóló tanulmányában. Vö. Hans-Robert Buck, Der kommunistische Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Hamburg, 1933–1945, Augsburg 1969.

⁴¹ Georg Anschütz a NSDDB Birodalmi Hivatali Vezetéséhez, 1938. június 10., BAB, PK (egykori BDC), O 211.

⁴² Utalások a házkutatásra például in: a Münsteri Egyetem Bölcsészeti- és Természettudományi Karának Dékáni Hivatala az Észak-Rajna-Weszfáliai Művelődési Minisztériumhoz, 1948. március 4., Universitätsarchiv Münster (a továbbiakban: UA Münster), Bestand Kurator, PA 5829, 1. kötet; és Joachim Ritter a Münsteri Egyetem Bölcsészeti- és Természettudományi Karának Dékánjához (Herbert Grundmann), 1948. február 29., UA Münster, Bestand 63, 100; illetve Tilitzki, Universitätsphilosophie (3. sz. j.), 827.

ja tette, tervét azonban elvetette: nem utolsósorban „szakmai előképzettsége” miatt, de azért is, mert úgy látta, csekély kilátása van rá, hogy filozófusként és egyetemi oktatóként fenn tudja tartani az egzisztenciáját az emigrációban.⁴³ A nemzetiszocialisták szempontjából nemcsak „kommunista érzülete” és „zsidó körökkel” fenntartott „élénk kapcsolata” szólt Ritter ellen, hanem mindenekelőtt a váltakozva „zsidónak” vagy „félzsidónak” jelzett Marie Johanna Einsteintel, Ernst Cassirer rokonával kötött első házassága, akit 1928-ban halálos szerencsétlenség ért.⁴⁴ E házasság a nemzetiszocialista tudományfunkcionáriusok szemében „az ösztönök rendkívüli hiányáról” tanúskodott, ami „egy filozófusnál, aki-nek aktívan segédkeznie kell a nemzetiszocialista világnézet felépítésében”, különösen súlyosan esett a latba.⁴⁵

Ennek megfelelően még a Hermann Noack esetében tapasztaltaknál is állhatatosabban – és végül sikerrel – igyekezett a hamburgi docensi testület és a Birodalmi Docensszövetség Vezetősége Ritter tudományos karrierjét minden eszközzel akadályozni, ami drámai következményekkel járt anyagi helyzetére nézve.⁴⁶ Amikor 1938-ban visszavontak egy korábban megítélt támogatást, és megtagadták tőle az „új rendű docens” beosztást, ami egyet jelentett volna tanítási jogosultságának elvesztésével, Ritter fontolóra vette, hogy véget vet egyetemi pályájának.⁴⁷ Ebben az egzisztenciálisan fenyegetett helyzetben ajánlotta fel számára Karl Schlechta, a Nietzsche-kiadás tudományos vezetője – akiről még szó lesz –, hogy tudományos munkatársi minőségben igazoljon át Weimarba.⁴⁸ Mielőtt azonban

⁴³ Joachim Ritter a Münsteri Egyetem Bölcsészeti- és Természettudományi Karának Dékánjához (Herbert Grundmann), 1948. február 29., UA Münster, Bestand 63, 100.

⁴⁴ Georg Anschütz, a hamburgi docensszövetség vezetője, Ritter fő ellenfele a Hamburgi Egyetemen amaz álságos megfogalmazással írta le az esetet, hogy Ritter „már a felfordulás előtt megszabadult tőle azáltal, hogy életét vesztette egy balesetben”. „Ha nem halt volna meg az első felesége, ez a házasság még mindig fennállna”: íme Anschütz feltételezése Ritter hiányzó „faji ösztönét” illetőleg. Vö. Georg Anschütz az NSDDB Birodalmi Hivatali Vezetéséhez, 1938. június 10.; ill. Anschütz az NSDAP hamburgi Körzetvezetéséhez, 1939. január 31., mindkettő BAB, PK (egykori BDC), O 211.

⁴⁵ Georg Anschütz az NSDAP hamburgi Körzetvezetéséhez, 1939. január 31., BAB, PK (egykori BDC), O 211.

⁴⁶ Lásd ehhez például Joachim Ritter – Adolf Rein hamburgi rektorhoz, 1935. december 10., StA HH, Dozenten- und Personalakten, IV 839 (Ritter).

⁴⁷ Vö. Adolf Reinnek, az 1938 októberéig hivatalban levő hamburgi rektornak és a kari Politikai Szakmai Közösség későbbi vezetőjének, illetve Wilhelm Gundertnek, utódjának a rektori székben, iratváltását Georg Anschützcel, a hamburgi docensi testület vezetőjével és más nemzetiszocialista hivatalokkal, illetve egyetemi és felügyeleti grémiumokkal 1938–39-ből. In: StA HH, Dozenten- und Personalakten, IV 839 (Ritter). Az érintett nemzetiszocialista szolgálati helyek vonatkozó levelezését lásd in: BAB, PK (egykori BDC), O 211.

⁴⁸ Az utalásokat lásd: Karl Schlechta: Politisches Leumundszeugnis über Prof. Dr. J. Ritter, 1948. február 2., UA Münster, Bestand 63, 100 (leirat uo., Bestand Kurator, PA 5829, 1. kötet);

erre sor került volna, 1939 végén a Birodalmi Nevelési Minisztérium meglepő módon mégis kinevezte Rittert „új rendszerű docensnek”. A határozott idejű hivatalnoki státusszal és rögzített „napi fizetéssel” nem csupán Ritter anyagi helyzete rendeződött átmenetileg. Ismét elérhető közelségbe került az általa vágyott egyetemi karrier, azzal együtt is, hogy a hamburgi docensi testület vezetője azzal fenyegette meg, továbbra is azon lesz, hogy Rittert, „egyelőre” legalábbis tanszékre ne hívják meg.⁴⁹

Ennek megfelelően Ritter – legtöbb kollégájához hasonlóan – engedett a nemzetiszocialista tudománypolitika előírásainak. 1937. május 1-jétől, a felvételi tilalom végétől az NSDAP párttagjelöltként tartotta nyilván.⁵⁰ Ritter esetében azonban a Docensszövetség vezetője nemcsak a puszta, passzív párttagságot követelte meg, hanem a politikai *tevékenység* igazolását is.⁵¹ Ritter e követelménynek is eleget tett, legalább formálisan, amennyibe megígérte, hogy helyi NASDAP-csoportjában „tömbvezetőként” – ami a párthierarchiában az ún. „politikai vezetők” legalsó foka volt – „aktívan” fog tevékenykedni.⁵² Az esetleges aggodalmak eloszlátása érdekében 1939-ben nyilvánosan fel is lépett a pártjelvénnyel.⁵³ Ennek ellenére a Hamburgi Egyetem különösen radikális nemzetiszocialistáinak körében tartot-

a Münsteri Egyetem Bölcsész- és Természettudományi Kar Dékáni Hivatala az Észak-Rajna-Wesztfáliai Művelődési Minisztériumhoz, 1948. március 4., uo.; illetve Joachim Ritter a Münsteri Egyetem Bölcsész- és Természettudományi Kar Dékánjának (Herbert Grundmann), 1948. február 29., UA Münster, Bestand 63, 100.

⁴⁹ Georg Anschütz már 1938 nyarától újra Ritter „aktív politikai bevetését” követelte. Lásd például Georg Anschütz a Hamburgi Egyetem Szindikuszának (Bohde), 1938. június 22.; a Dozentenbund vezetője (Frers) Bohde szindikuszának, 1938. december 9., illetve Anschütz Wilhelm Gundert hamburgi rektornak, 1939. december 18., valamennyi StA HH, Dozenten- und Personalakten, IV 839 (Ritter).

⁵⁰ Ritter első, esetleg már 1933-ban benyújtott felvételi kérelmét elutasították első felesége származása miatt. Ő maga önmagát 1937-től kezdve több ízben NSDAP-tagként jelölte meg, belépési dátumként 1937. május 1-jét adva meg. A korabeli kérdőíveken és a Birodalmi Nevelési Minisztérium irataiban is megtalálható ez az adat. Lásd például Georg Anschütz az NSDDB Birodalmi Hivatali Vezetőségéhez, 1938. június 10. és 1939. november 5., BAB, PK (egykori BDC), O 211; és RSHA, SD II: Kurzbericht „Joachim Ritter”, BAB, R 4901, 12444; illetve Ritter a hamburgi Tartományi Oktatási Hatósághoz, Egyetemi Igazgatás, 1939. december 11., illetve kérdőív, 1939. szeptember 9., mindkettő UA Münster, Bestand Kurator, PA 5829, 3. kötet; illetve kinevezési javaslat („új rendű docenssé”), WP 740, 1939. április 20., BAB, ZA V, 130, 434–435.

⁵¹ „Aktív részvételen” az NSDDB támogatás szempontjából döntő birodalmi vezetősége azt értette, „hogy az érintett vagy pártbeli hivatallal, vagy egyik tagozatában ranggal rendelkezzen”. Vö. Georg Anschütz az NSDAP Körzetvezetőségéhez, 1939. január 31., BAB, PK (egykori BDC), O 211.

⁵² Az NSDDB Elöléptetési Főhivatalának főhivatalvezetője a hamburgi Docensszövetség vezetőjéhez (Johann Frers), 1939. március 10., BAB, PK (egykori BDC), O 211.

⁵³ Georg Anschütz az NSDDB Birodalmi Hivatali Vezetőségéhez, 1938. november 5., BAB PK (egykori BDC), O 211.

ta magát a nézet, hogy Ritter nem távolodott el „rég liberális-marxista-filoszofia belső beállítódásától”,⁵⁴ és hogy csupán azért változott meg „külsődlegesen”, „mert máskülönben nem lett volna maradása az egyetemen”.⁵⁵

Ritter maga 1945 után anyagi szükséghelyzetével és egyetemi karrierje fenyegető végével indokolta az NSDAP-ba való belépését: „Ha magántanárként egyáltalában meg akartam maradni az egyetemen, akkor, mint bárki más, akinek az állása a szenátustól függött, kénytelen voltam az ismertett körülmények között valamiféle viszonyt kialakítani a párttal vagy annak egyik szervezetével. Végül a pártot részesítettem előnyben, mivel a szervezetek, mint az SA vagy az NSKK (Nemzetiszocialista Sofőrttestület) számomra a nagyobb belső konfliktus veszélyével jártak volna a felvonulások, razziák során való felhasználásom miatt. [...] Ezen túlmenően oly erős vonzódás töltött el tudományos hivatásom iránt, hogy a szakmám megváltoztatása csak a legszélsőségsébb szükséghelyzetben tűnt elviselhetőnek.”⁵⁶

Ritternél – Noackkal szemben – a nemzetiszocializmussal szakmai motívumok alapján kötött kiegyezés nem vezetett tudományos kompromittálódásához. Tudományos munkáiban a lehető legnagyobb távolságot igyekezett tartani politikától és ideológiától, még ha egy-egy recenziójában felismerhetők is a nemzetiszocializmusnak tett kisebb hűségnyilatkozatok.⁵⁷ Amennyire megítélhető, az NSDAP Körzetvezetői Iskolájában és a nemzetiszocializmussal átitatottnak számító Hamburgi Népfőiskolán folytatott előadói tevékenysége az általános filozófiai kérdésfeltevések keretein belül maradt, mint ahogy a karok Politikai Szakmai Községeiben végzett munkája is, ahol aktívabban lépett fel.⁵⁸ Műveiben, mindenekelőtt 1937-es Ágoston-könyvében (*Mundus Intelligibilis*)⁵⁹ tudományosan nem tett hitet a nemzetiszocialista „korszellem” mellett.⁶⁰ 1945 előtti cikkeiben

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Georg Anschütz az NSDDB Birodalmi Hivatali Vezetőségéhez, 1938. június 10., BAB, PK (egykori BDC), O 211.

⁵⁶ Joachim Ritter a Münsteri Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar Dékánjához (Herbert Grundmann), 1948. február 29., UA Münster, Bestand 63, 100.

⁵⁷ Sandkühler, Schwierigkeiten (37. sz. j.), 239f.

⁵⁸ Tilitzki, Universitätsphilosophie (3. sz. j.), 828., 830–831. és 921. A tanórak témájához l. uo. 1197–1272.; és Ulrich Dierse, Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004 (Függelék: Ritters Lehrveranstaltungen an der Universität Hamburg und an der Volkshochschule Hamburg zwischen 1933 und 1939), 171–173.

⁵⁹ Joachim Ritter, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt am Main 1937. Korabeli recepciójához lásd például Nicolai Hartmann: Bescheinigung zu Ritters politischer Rechtfertigung, 1948. február 7. UA Münster, Bestand Kurator, PA 5829, 1. kötet.

⁶⁰ Georg Anschütz az NSDAP hamburgi Körzetvezetőségéhez, 1939. január 31., BAB, PK (egykori BDC), O 211.

és előadói-tanári tevékenységében Ritter filozófiatörténeti, vallásfilozófiai vagy ontológiai kérdésfeltevésekre korlátozta magát, anélkül, hogy aktuálpolitikai vagy tudománypolitikai témákba közelebből belebocsátkozott volna.⁶¹ „Munkáiban nincsenek érintkezési pontok a nemzetiszocialista világnézettel” – jelenti ki lapidárisan a hamburgi Docensszövetség vezetőjének egy 1939-es értékelése.⁶²

Jóllehet Ritter 1940 januárjától 1946 végéig megszakítás nélkül a háborúban, illetve hadifogságban volt, és így nem kötődött közvetlenül az egyetemi szférához, tudományos karrierje 1939 után meglepő módon viszonylag egyenesen ívelt fel. 1941 júliusában a Birodalmi Nevelési Minisztérium távollétében terven felüli professzorrá nevezte ki. 1943-ban került sor első meghívására rendes filozófiai tanszékre Kielbe, azután, hogy neve ezt megelőzően többször szerepelt meghívási listákon.⁶³ Mivel tisztként a keleti frontra vezényelték, kieli tanszékét nem tudta elfoglalni. Az egy évvel későbbi münsteri meghívásának is csak a háború vége után tehetett eleget.

Meghívásai idején Ritter már a Rosenberg Hivatal fiatal filozófusreménységei közé tartozott. 1939 márciusában, vagyis a tanári állása körüli viták kellős közepén részt vett a „Világnézet és filozófia” elnevezésű vitakörben, amelyet a Rosenberg Hivatal szervezett a Buderose kastélyban, válogatott filozófus-káderjelöltek számára.⁶⁴ A „politikailag pozitív professzorok” közé sorolta Rittert 1941-ben az SD ugyancsak az utánpótlás tervezésére tekintettel összeállított helyzetjelentése, szemben Hermann Noackkal, akit ott politikailag „közömbösként” tartottak nyilván.⁶⁵ 1943/44-ben végül Rittert – Noackhoz hasonlóan – azok körében találjuk,

⁶¹ L. a különböző bibliográfiákat a fent említett személyes aktákban, illetve in: Gedenkschrift Joachim Ritter, Münster 1978, 59–72.

⁶² Georg Anschütz az NSDAP hamburgi Körzetvezetőségéhez, 1939. január 31., BAB, PK (egykori BDC), O 211.

⁶³ 1943 előtt Ritter már szerepelt filozófiai tanszékekre szóló meghívási listákon München, Königsberg, Rostock, Halle, Graz, Frankfurt és Prága, később Köln egyetemeire, anélkül, hogy mindez meghíváshoz vezetett volna. Ritter meghívási listákon való gyakori megnevezésében Tilitzki annak a jelét látja, hogy a nemzetiszocialista személyi politika a filozófia területén „némiképp csődöt mondott”. Vö. Tilitzki, *Universitätsphilosophie* (3. sz. j.), 853. Az egyes meghívási kísérletekhez lásd uo. 780. (Prága), 786. (Graz), 814. (Rostock), és. 847. (Köln); a Kielbe történő 1942/43-es meghívásról részletesen 823–831.

⁶⁴ Lásd a Rosenberg Hivatalon belüli, Alfred Baeumler vezette Tudományos Főhivatal levelezését a buderosei tanácskozás előkészítését és lebonyolítását illetően, BAB, NS 15, 312; Tilitzki, *Universitätsphilosophie* (3. sz. j.), 955–961.; illetve a tanácskozás helyéről Jörg Plath, *Das „Haus der deutschen Frontdichter in Buderose“*, in: Peter Walther (Hg.), *Die dritte Front. Literatur in Brandenburg 1930 bis 1950*, Berlin 2004, 33–44.

⁶⁵ Egy ugyancsak az SD által írt rövid jellemzésben azonban felemlítik Ritter viszonyát Cassirerhez, zsidó első feleségét és az egykori visszautasított pártfelvételi kérelmet. Továbbá szó van ott arról, hogy Ritter hosszú ideig „filoszemitának” számított. RSHA, SD II: Übersicht über

akiket egy célzott „különeljárás” keretében visszahoztak a frontról vagy elbocsátottak a katonai szolgálatból. Ritter leszerelésére azonban végül, feltehetően katonai okokból, nem került sor.⁶⁶

Jóllehet Ritter személyes integritását 1945 után egyetlen érintett szerv sem vonta kétségbe, karrierje, végső soron párttagsága miatt, megrekedt. Egészen 1948 júniusáig, Ritter náciitlanítási eljárásának lezárásáig eltartott, amíg a düsseldorfi illetékes minisztérium rendes professzorrá nevezte ki. Oktatói tevékenységét már három szemeszterrel korábban megkezdte Münsterben.⁶⁷ Ritter további egyetemi oktatói és kutatói működésére e helyütt nem térhetünk ki – legyen elég a legendássá vált „Collegium Philosophicum” felsős szeminárium⁶⁸ vagy az általa kezdeményezett és kiadott *Historisches Wörterbuch der Philosophie*⁶⁹ említése. Éppígy nem térhetünk ki Ritternek a Német Szövetségi Köztársaság filozófiai szakmájának korai történetében vagy a német eszme- és kultúrtörténetben betöltött, a jelen szakasz elején már említett markáns szerepére.

A harmadik esetenulmány: Karl Schlechta

Karl Schlechta 1904-ben született Bécs egyik elővárosában, az úgynevezett „Vörös Bécsben”. Érettségi után Németországba ment, hogy a drezdai Műszaki Egyetemen fizikát, kémiát és botanikát tanuljon. Két szemeszter után váltott, tanulmányai helyét és irányát illetően is. 1924-ben szülővárosa egyetemén iratkozott be filozófiára, történelemre és irodalomtörténetre, és 1929-ben természetfilozófiai munkával szerzett doktorátust. Bécsből azután Frankfurt am Mainba költözött, ahol Karl

die weltanschaulich-politische Haltung der Philosophieprofessoren auf den Universitäten in Deutschland., datálatlan [1941]; ill. az ugyancsak datálatlan Kurzberichte über die deutschen Philosophie-Professoren. Mindkettő in: BAB, R 4901, 12444. Lásd még Tilitzki, *Universitätsphilosophie* (3. sz. j.), 853.

⁶⁶ Lásd a listát: „Uk.-Stellung von Geisteswissenschaftlern”, datálatlan (a Tudományos Főhivatal javaslatai az 1943. június 22-i irathoz), BAB, NS 8, 241; ill. NSDDB, Liste der uk. zu stellenden Wissenschaftler, 1944. január 15. (jelzet nélkül), BAB, DS (egykori BDC, Research „Wi.”), Ritter, Joachim.

⁶⁷ Lásd ehhez a levelezést: in: UA Münster, Bestand Kurator, 5829, 1. kötet és Bestand 63, 100.

⁶⁸ Lásd Seifert, *Collegium Philosophicum* (36. sz. j.) például Mark Schweda, Joachim Ritters Begriff des Politischen. Carl Schmitt und das Münsteraner Collegium Philosophicum, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* IV/1 (2010), 91–111.; vagy Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin 1993, 192–200.

⁶⁹ Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1–12. kötet), Stuttgart/Basel/Darmstadt 1971–2004.

Reinhardt és Walter F. Otto klasszika-filológusok, illetve utóbbi veje, Max Kommerell (aki „leghívebb barátjává” vált) intellektuális „köréhez” csatlakozott.⁷⁰

Korai frankfurti éveiben Schlechta magántanárként, később szabadfoglalkozású szerkesztőként és fordítóként kereste meg ügyel-bajjal a kenyerét.⁷¹ A nemzetiszocialisták hatalomra jutása után az osztrák Schlechta Németországban maradt, és honosítási kérelmet adott be, amelyet csak két és fél évvel később bíráltak el kedvezően.⁷² Már 1933 áprilisában vagy májusában, azaz viszonylag korai időpontban belépett az NSDAP-ba és Rosenberg „Harci Szövetség a Német Kultúrá-

⁷⁰ E témakörhöz lásd például: Notker Hammerstein, *Die Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Von der Stiftungsuniversität zur staatlichen Hochschule*, 1. kötet: 1914–1950, Neuwied/Frankfurt am Main 1989, 88–91. és 107–109.; Tilitzki, *Universitätsphilosophie* (3. sz. j.), 716f. A George-kör és Stefan George működésének kiterjedt irodalmába itt nem mehettünk bele. Ehhez lásd csupán: Carola Groppe, *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890–1933*, Köln/Weimar/Wien 1997; Thomas Karlauf, Stefan George. *Die Entdeckung des Charismas*, München 2007; vagy Ulrich Raulff, *Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben*, München 2009. Max Kommerell életrajzához Blanche Kommerell (Hg.), *Spurensuche*, Gießen 1993; és Walter Busch/Gerhart Pickerodt (Hg.), *Max Kommerell. Leben – Werk – Aktualität*, Marburg 2007 mellett lásd újabban mindenekelőtt: Christian Weber, *Max Kommerell. Eine intellektuelle Biographie*, Berlin/New York 2011 (számos hivatkozással Karl Schlechtára, kül. 122–129.). Kettejük barátságához lásd a Goethe- és Schiller-Archívumban (a továbbiakban: GSA) őrzött elszórt, de szívélyes levelek mellett: 72/2023; 72/2025 vagy 72/2030, mindenekelőtt Karl Schlechta és Max Kommerell kiadásra előkészített levelezését a marbach-i Deutsches Literaturarchivban (Nachlass Max Kommerell). Lásd ehhez: Sebastian Haselbeck/Julia Wagner, *Intellektuelle Insulaner. Karl Schlechta an Max Kommerell: Ein Brief aus dem Jahr 1933*, in: *Geschichte der Germanistik. Mitteilungen* 39/40 (2011), 77–83.

⁷¹ Karl Schlechta, *Fragebogen und Anlage*, 1945. május 31., *Universitätsarchiv Frankfurt am Main* (a továbbiakban: UA Frankfurt), Abt. 4, 1663. Lásd még Hammerstein, *Die Johann Wolfgang Goethe-Universität* (71. sz. j.), 716. Schlechta életrajzához, különösen a „Harmadik Birodalomban” lásd Jens Thiel, *Einlassungen und Auslassungen. Karl Schlechta im „Dritten Reich”*, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Hamburg 2009, 271–295.; uő, „... das kommt davon, wenn man sich mit den allerhöchsten Herrschaften in den Höhen unseres Geisteslebens einlässt.“ Karl Schlechtas „rettende Nüchternheit“ und die Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Schriften Friedrich Nietzsches im „Dritten Reich“, in: Volker Gerhardt/Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie (Nietzscherforschung 17)*, Berlin 2010, 229–248.; uő, *Monumentalisch – antiquarisch – kritisch? Archiv und Edition als Institutionen der Distanzierung: Der Fall des Nietzsche-Herausgebers Karl Schlechta*, in: Renate Reschke/Marco Brusotti (Hg.), *„Einige werden posthum geboren“. Friedrich Nietzsches Wirkungen*, Berlin/Boston 2012, 475–487.; valamint Holger Berg, *Die Bibliothek des Nietzsche-Forschers Karl A. Schlechta*, in: Renate Reschke (Hg.), *Frauen: Ein Nietzsche-Thema? Nietzsche: Ein Frauenthema (Nietzscherforschung 19)*, Berlin 2012, 375–384.

⁷² Lásd *Bundearchiv Koblenz* (a továbbiakban: BAK), R 73, 14309f.; valamint Schlechta, *Fragebogen und Anlage*, 1945. május 31.; UA Frankfurt, Abt. 4, 1663.

ért” nevű szervezetébe.⁷³ Pártba való belépését Schlechta később azzal indokolta, hogy másképp nem lett volna esélye a német állampolgárságra és habilitációja sikeres megvédésére.⁷⁴ Semmiképp nem volt „meggyőződésből fakadó cselekedet” belépése az NSDAP-ba és a Harci Szövetségbe. Aktív pártmunkájára sincs kézzelfogható bizonyíték.⁷⁵ Schlechta 1933 előtt politikailag nem helyezkedett; olyan ismert georgéanusokkal mint Max Kommerell osztozott azok késő romantikus-kultúrpezzsimista alaphangulatában és mély ellenérzéseikben a weimari demokráciával és a modern tömegtársadalommal szemben.⁷⁶

Slechta tudományos karrierje azután 1933-ban következményekben gazdag kitérőt vett Weimaron és az ott otthonra lelt Nietzsche Archívumon keresztül, ahová őt egyetemi mentora, az ottani Tudományos Bizottság tagja, Walter F. Otto 1934-ben kiközvetítette. Ösztöndíjakból élve dolgozott mint közreműködő, később mint vezető sajtó alá rendező Friedrich Nietzsche *Művei és levelei történeti-kritikai összkiadásán*. A hálátlan robot- és szervező munkát és a kiadás történetét annak minden konfliktusával egyetemben a „Harmadik Birodalomban”⁷⁷ e helyütt éppoly kevésbé tárgyalhatjuk, mint azt a körülményt, hogy épp az archívumbeli és kiadói munka távolította el később fokozatosan Schlechtát Friedrich Nietzsche művétől és személyétől.⁷⁸ Az itt tárgyalt összefüggésben mindenekelőtt Schlechta további tudományos karrierje számít. Már csak azért is, mert sajtó alá rendezői tevékenysége nem járt stabil állással Weimarban, és Schlechta egyidejűleg más szakmai opciókat is nyitva hagyott. Az időrabló tevékenység dacára a Nietzsche Archívumban sem vesztette szem elől az egyetemi karrier lehetőségét. Bruno

⁷³ Tilitzki, *Universitätsphilosophie* (3. sz. j.), 715. Schlechta belépésének dátuma az NSDAP-ba 1933. április 10-e volt, a hivatalos felvételi dátum 1933. május 1. (Tagsági száma: 2.292.735); párttagságához l. még BAB, PK (egykori BDC), P 86, 913f. és 976.; valamint R 4901, 13275.

⁷⁴ Karl Schlechta, *Fragebogen und Anlage*, 1945. május 31., UA Frankfurt, Abt. 4, 1663. Lásd még Tilitzki, *Universitätsphilosophie* (3. sz. j.), 716f.; és Hammerstein (71. sz. j.), 367.

⁷⁵ A Hessen-Nassau-i NSDAP Körzetvezetőség a Frankfurter Egyetem rektorához (Walter Platzhoff), 1939. február 2., UA Frankfurt, Abt. 4, 1663. Wehrmacht-szolgálat alatt a párttagsága automatikusan szünetelt. Schlechta ezt 1945 után a pártból való tényleges kilépéssé értelmezte át, ami a korban megszokott felmentési stratégia volt. Vö. Karl Schlechta, *Anlage zum Fragebogen*, 1945. május 31., UA Frankfurt, Abt. 4, 1663.

⁷⁶ Lásd például Karl Schlechta Richard Oehlernek, 1936. május 26., GSA, 72/2024; a Frankfurter Egyetemhez általában lásd még: Gerda Stuchlik, *Goethe im Braunhemd. Universität Frankfurt 1933–1945*, Frankfurt am Main 1984, 59–64.

⁷⁷ A weimari Nietzsche Archívum történetének gazdag irodalmára és a vitákra Nietzschéről és Nietzschével a „Harmadik Birodalomban” itt nem utalhatunk. Lásd erről az áttekintést: David Marc Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Chronik, Studien und Dokumente*, Berlin/New York 1991 (a további irodalmat lásd in: Thiel, *Rettende Nüchternheit*, 72. sz. j., 288., 23. sz. j.).

⁷⁸ Lásd Thiel, *Rettende Nüchternheit* (72. sz. j.).

Bauch és Carl August Emge támogatásával először a Jénai Egyetemen vállalt tanári megbízást, fizetés nélkül.⁷⁹ Végül 1937-ben Jénában habilitált egy Goethéről és Arisztotelészről szóló munkával, amelyet még Frankfurtban kezdett el.⁸⁰ Ezután még ugyanabban az évben letudta a jövőbeli egyetemi oktatók számára kötelező tanártábort a tüüingiai Tännichban,⁸¹ 1939-ben pedig a hivatalnokok számára előírt birodalmi tábort a bajorországi Bad Tölzben.⁸² Így semmi akadály nem volt további egyetemi pályájának és Frankfurtba tervezett visszatérésének. 1939 elején kezdte meg oktatói tevékenységét a Frankfurter Egyetemen. 1939. november 1-jén nevezték ki „új rendű docensnek” és visszahívható köztisztviselőnek, ami magában foglalta a jogosultságot a biztos illetményre.⁸³ Tanítási – először csak szemináriumi – tevékenysége témáit Schlechta a filozófiai törzskínálatból választotta: hozzá közel álló okokból mindenekelőtt Nietzsche- és Arisztotelész-témákat.⁸⁴ A Nietzsche Archívumhoz azonban a Nietzsche-kiadás vezető sajtó alá rendezőjeként továbbra is hű maradt.⁸⁵

1938 októbertől (kiadói és oktatói tevékenysége mellett) főállásban a frankfurti Városi Kultúrhivatal referenseként dolgozott. A kulturális előadó személyes munkatársaként elegendő ideje és tere volt arra, hogy egyetemi pályájával és a Nietzsche-kiadás folytatásával is foglalatossá váljon.⁸⁶ Négyszeres beágyazottságával a „Harmadik Birodalom” szűkebb és tágabb tudományos világába Schlechta egészen kényelmes helyzetben találta magát jövőbeni karrierjére nézve: kultúrhivatal, egyetem, Nietzsche Archívum és a Rosenberg-hálózat – amelyre még rátértek.⁸⁷

Slechta egyetemi karrierjét azonban megtörte a második világháború. 1941. január 10-én hívták be egy híradós egységhez.⁸⁸ Háborús ideje legnagyobb részét

Dél-Olaszországban töltötte. 1944. május elején a „Harmadik Birodalom” különböző tudománypolitikai tényezőinek már említett összehangolt „különjárása” keretében „nélkülözhetetlennek” nyilvánították, azaz elbocsátották a Wehrmacht-tól.⁸⁹ Noackhoz és Ritterhez hasonlóan Schlechta is a Rosenberg Hivatal kívánságlistáján szerepelt ebben a „különjárásban”.⁹⁰ A Rosenberg Hivatallal Alfred Baeumleren keresztül került kapcsolatba, aki 1933 előtt maga is dolgozott egy Nietzsche-kiadáson a weimari Neitzsche Archívumban.⁹¹ Szolgálati érintkezés után Baeumler meghívta Schlechtát a Rosenberg Hivatal már említett tanácskozására Buderoseba.⁹²

A Wehrmacht-tól való leszerelése után Karl Schlechta mindenekelőtt a meglepett weimari Nietzsche-kiadással kezdett újra foglalkozni.⁹³ Frankfurteri oktatói tevékenységét az 1944/45-ös téli szemeszterben vette fel.⁹⁴ Ügybuzgalmának két oka volt. Először is félt, hogy újra behívják. Másrészt sok időt vesztesített el: „Három és fél év katonáskodás után szeretném, ha nemcsak a Nietzsche-kiadás számára, hanem a magam számára is újra dolgozhatnék valamit tudományosan: több mint világosan látom, mennyire hátrányos helyzetbe kerültem – majd négy éve semmit nem publikáltam, és Ön tudja, mit jelent ez egy egyetemi oktatónak” – írta levelében Max Oehlernek Weimarba.⁹⁵ A háborús időkben Schlechta valóban csak egy kis Erasmus-írást jelentethetett meg.⁹⁶ A meghívási eljárás Kielbe⁹⁷ és Jénába 1943-ban és 1944-ben eredménytelennek bizonyult; alkalmasint a személyével kapcsolatos politikai fenntartások miatt, legalábbis Jéna esetében.⁹⁸

Slechchtát NSDAP-tagsága miatt 1945 augusztusában átmenetileg elbocsátották állásából, egyetemi pályáját azonban 1945 végéig tovább folytathatta. 1946 elején meghívták terv feletti professzornak az éppen újjáalapított Mainzi Egyetemre. Újabb öt évvel később, 1951-ben meghívást kapott a darmstadti Műszaki

⁷⁹ Lásd ehhez a levelezést, in: GSA, 72/2024.

⁸⁰ Karl Schlechta, Goethe in seinem Verhältnis zu Aristoteles. Ein Versuch, Frankfurt am Main 1938. A habilitációs eljárásához lásd UA Frankfurt, Abt. 4, 1663; és BAK, R 73, 14310; valamint Tilitzki, Universitätsphilosophie (3. sz. j.), 714–718.

⁸¹ Vö. a levelezéssel in: GSA, 72/2027.

⁸² Karl Schlechta a REM-hez, 1939. július 18., GSA, 72/2033.

⁸³ Lásd ehhez Thiel, Einlassungen (72. sz. j.), kül. 277f. Jelenleg, a vonatkozó levéltárak alapos feltárása nélkül nem mondható meg, hogy Schlechta kultúrreferensként végzett szolgálati tevékenységében milyen mértékben volt közvetlenül érintve a frankfurti zsidóknak a frankfurti városi és állami hatóságok által végrehajtott jelentős kifosztásában. Erről első megközelítésben lásd: uo., 280–284.

⁸⁴ Lásd Martha Zapata Galindo, Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat, Hamburg 1995, 212.

⁸⁵ Lásd UA Frankfurt, Abt. 4, 1663.

⁸⁶ A Nietzsche Archívum vezetője (Richard Leutheußer) a Deutsche Forschungsgemeinschaftnak (DFG), 1938. szeptember 12. és 1938. november 4., GSA, 72/1743.

⁸⁷ A REM a Frankfurter Egyetem rektorához (Walter Platzhoff), 1939. november 1.; és a Hessen-Nassau-i NSDAP Körzetvezetőség Platzhoff rektorhoz, 1939. február 7., UA Frankfurt, Abt. 4, Nr. 1663.

⁸⁸ Max Oehler Ernst Pfeifferhez, 1941. március 8., GSA, 72/2037.

⁸⁹ Karl Schlechta Carl Kochnak, 1944. május 18.

⁹⁰ Kanzlei Rosenberg (Werner Koeppen), Stichwort-Protokoll des Termins von Prof. Baeumler und Dr. Gross beim Reichsleiter [Rosenberg], 1943. október 27., NS 8, 131., GSA, 72/2037.

⁹¹ Alfred Baeumler (Hg.), Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen. Die Lebensgeschichte in Dokumenten, Leipzig 1932

⁹² Vö. Thiel, Einlassungen (72. sz. j.), 276.; valamint a levelezés, in: GSA, 72/2033 und 2034.

⁹³ Vö. a vonatkozó levelezést 1944 májusa után, GSA, 72/2037 und 72/2304.

⁹⁴ Levélváltás Karl Schlechta nélkülözhetetlen nyilvánításának ügyében, 1944. májustól 1945. februárig, UA Frankfurt, Abt. 4, 1663; valamint BAB, R 4901, 1337; és Karl Schlechta G. Sundhoz (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung), 1944. május 18., GSA, 72/2304.

⁹⁵ Karl Schlechta Max Oehlerhez, 1944. augusztus 15., GSA, 72/2304.

⁹⁶ Karl Schlechta, Erasmus von Rotterdam, Hamburg 1940. A második kiadás „tilalmát” azzal a szimbolikus erővel hozták összefüggésbe, amelyet Erasmus a holland ellenállási mozgalom számára jelentett. Lásd Schlechta, Anlage zum Fragebogen, 1945. május 31., UA Frankfurt, Abt. 4, 1663.

⁹⁷ Tilitzki, Universitätsphilosophie (3. sz. j.), 825.

⁹⁸ Karl Schlechta, Fragebogen und Anlage, 1945. május 31., UA Frankfurt, Abt. 4, 1663.

Egyetem Filozófiai, Pedagógiai és Pszichológiai katedrájára. A Német Szövetségi Köztársaság háború utáni történetének intellektuális vitáiban az intranzigens és független értelmiségi, a tudomány és a művészet közötti elkötelezett „határjáró” hírnevét vívta ki magának az egykori Nietzsche-kiadó.⁹⁹ Az 1985-ben elhunyt önelvű filozófus és kultúrkritikus háború utáni életműve még újrafelfedezésre és újraolvasásra vár.

Összegzés

A három esettanulmány a „Harmadik Birodalom” fiatal filozófusairól mindenekelőtt a tudományos karrierutakat tárgyalta a nemzetiszocialista diktatúra feltételei között. Csak utalni tudtam rá, hogy az egyetemi pályafutással 1933 és 1945 között szükségszerűen egybekötött igazodás a nemzetiszocialista „korszellemhez”, a külső keretfeltételekhez és a tudománypolitikai kényszerekhez mennyiben befolyásolta Hermann Noack, Joachim Ritter vagy Karl Schlechta filozofálását. Ezek feltárása után azonban az itt tárgyalt mindhárom esetben megéri az úgynevezett „filozófiai mélységekbe” belebocsátkozni. A kiválasztott esettanulmányok természetesen mint egyéni tudományos életrajzok is megállhatnak, és meg kell hogy álljanak a lábukon. Esetükben, mint mindig, kérdéses, hogy mennyiben tekinthetők példaértékűnek. Mindenképpen felmutathatnak azonban egyes „korra jellemző” magatartás- és pályaképeket, amelyek érvényesek a „Harmadik Birodalom” tudománytörténetére általában, és különösen az egyetemi filozófiai szak történetére.

Fordította Gángó Gábor

⁹⁹ Walter Jens, Nachwort, in: Karl Schlechta, Worte ins Ungewisse. Rundfunkreden, Darmstadt 1969, 131–133. Schlechta tudományos művei és esszéisztikus reflexiói mellett „Franz Zöschbauer” álnéven számos regényt is alkotott.

REINHARD MEHRING

Nemzetiszocialista filozófia, Heidegger és a Schmitt-kritika

Tézisek

1. „Tudományos” nemzetiszocialista filozófia valójában nem létezett, hanem csak a nemzetiszocializmus filozófiai kritikája.
2. A nemzetiszocializmus elsődlegesen a naturalista paradigmában legitimálta magát, és ezért nem tekintette a szellemtudományokat elsődleges legitimációs instanciának.
3. A nemzetiszocialista filozófia kutatása sokáig a megszemélyesítő tettes és (ezen kívül az) áldozati történetekre orientálódott.
4. Az intézménytörténeti vizsgálódásokban az egyetemeken kívül az akadémiákat, intézeteket és nem utolsósorban a kiadókat kell tekintetbe venni.
5. 1933 őszén Heidegger és Schmitt között történt egy kudarcba fulladt berlini kooperációs kísérlet.
6. Míg Heidegger ezután szemináriumában olcsó és gyenge polémiát fogalmazott meg Schmitt-tel szemben, addig néhány „zsidó” tanítványa – különösen Kuhn és Löwith – nyomós filozófiai kifogásokat fejtett ki.
7. E kritikusok ugyanakkor a heideggeriánus kiinduló pozíciójuk alapján nem körvonalaztak erős etikai ellenpozíciót.

Tanulmányomban három meglehetősen heterogén építőkövet helyezek egymás mellé, melyeket egyenként önmagukban is érdekesnek és fontosnak tartok, és amelyeket voltaképpen három külön előadásban kellene tárgyalni.¹ A nemzeti-

¹ E szöveg I. része („Előzetes megfontolások”) eredeti közlés. A II. és a III. rész egy előadás erősen rövidített és átdolgozott változata, amelyet 2012. december 12-én tartottam azon a konferencián, amelyet a párizsi Goethe Intézetben Marie-Anne Lescourret rendezett „La Dette et la Distance: les penseurs juifs allemands et Heidegger” címmel, s amely egy gyűjteményes kötetben fog megjelenni franciául.

szocialista filozófia kutatására vonatkozó előzetes megfontolásokkal kezdem, majd Heidegger Carl Schmitt-kritikáját fogom vázolni az 1933-as, kudarcba fulladt berlini együttműködésből kiindulva, végül a Heidegger-tanítványok – Helmut Kuhn és Karl Löwith – Schmitt-kritikájával fejezem be. Az a tézisem, hogy néhány zsidó Heidegger-tanítvány a maga politikai jellegű Heidegger-kritikáját a Carl Schmitt-tel szembeni kritika közegében fogalmazta meg 1933 körül: Schmitt-ről beszéltek és Heideggerre gondoltak. E viták tudománytörténeti szempontból azért válhattak fontossá, mert éppen hogy a visszafogott és gyenge etikai kifogások vezettek el egy primeren politikai szemléletmódhoz és a politikai filozófiához való erőteljes odaforduláshoz. A három építőköck laza összefüggése tehát abban a tézisben rejlik, hogy a *voltaképpen nemzeti szocialista filozófia nem létezett, hanem csak a nemzetiszocializmus filozófiai kritikája*, amely 1933 körül Heidegger és Schmitt részéről – illetve velük szemben – megfogalmazódott. Heidegger és Schmitt szándéka ellenére katalizátorként hatott.

I. Néhány előzetes megfontolás a nemzetiszocialista filozófia kutatásával kapcsolatban: a diszciplína praxisával kapcsolatos intézménytörténeti szemléletmód érdekében²

A filozófia és a nemzetiszocializmus közötti kapcsolat témáját gyakran taglalták az utóbbi években. Ennek kapcsán *esszencialista*, *megszemélyesítő* és *intézményes* tárgyalásmódot lehet megkülönböztetni. Az esszencialista nézőpont a filozófia és a nemzetiszocializmus erős fogalmaiból és definícióiból indul ki, a megszemélyesítő látásmód a kortörténeti képviselőket tárgyalja, az intézményes megközelítés pedig inkább formálisan vizsgálja a diskurzus és a tárgy gyakorlatát. A minden-

kori szemléletmódnak nem kell az 1933–1945 közötti évekre szorítkoznia, az elő- és az utótörténet is érdekes.

A régebbi kortörténeti kutatás általában nagyon széles körűen és egyetemen kívüli nézőpontból tárgyalta a témát – inkább a nemzetiszocializmus „ideológiáját” és „világnézetét” rekonstruálta, mint a nemzetiszocializmus „filozófiáját”. Ennek keretében gyakran olyan központi szereplőkre fókuszáltak, mint Hitler, Himmler vagy Goebbels. „Hitler világnézetére” vonatkozóan sokáig az intencionalista megközelítés volt a központi kutatási paradigma. Mára sokkal árnyaltabbá vált a megközelítés: a fő ágensek – Hitler, Himmler vagy Goebbels – „világnézetét” differenciáltan kutatják, és megkülönböztetik őket egymástól. Ma már alig akad kutató, aki a nemzetiszocializmust a régi pártprogram vagy egy olyan programatikus mű alapján próbálná megragadni, mint a *Mein Kampf*.³ Az antidemokratikus és a nemzetiszocialista gondolkodást már hamar olyan egymást átfedő eszmekörök és kulcsszavak alapján elemezték, mint a nacionalizmus, imperializmus, revansizmus, militarizmus, biologizmus, rasszizmus vagy antiszemitizmus. Minden nemzetiszocialista vezetőnél valami másra került a hangsúly. Így Hitler számára valószínűleg az antiszemitizmus volt az elsődleges, Himmler ellenben erősebben biologista-rasszista módon gondolkodott.

Már itt fontossá válik a terminológiai különbségtétel egyfelől a filozófia, másfelől pedig a világnézet vagy ideológia, a politikai vallás vagy a „hit” között is. A legtöbb nemzetközi rekonstrukcióban kerülnek a „filozófia” terminust, és a nemzetiszocializmust elsődlegesen mint egyetemen kívüli „világnézetet” rekonstruálják – ilyenkor jellegzetes önleírásokra támaszkodnak. A nemzetiszocializmus szívesen jellemezte magát „hitként”. Érvényesség-igényüket tekintve ezek az önleírások elsősorban a keresztény „vallás” és a marxizmus „tudományos világnézet” ellen irányultak, nem annyira az egyetemfilozófia mint szigorú tudomány ellen. *A nemzetiszocializmus elsődlegesen nem mint tudományos filozófia értette magát. Elsődlegesen a naturalista és biologista paradigmában legitimálta magát, és legitimációs princípiumokként a szellemtudományoknál többre tartotta a természettudományokat.* Nem keresett különösebb közelséget a filozófia irányában, egész másképp, mint például a marxizmus. Az egyetemfilozófia mint legitimációs tudomány nem volt számára különösebben érdekes. Csak emiatt volt lehetséges, hogy 1933 után az egyetemek általános politizálódása közepette fennmaradhatott a szakma viszonylagos „normál üzemmódja”.

Frank-Rutger Hausmann nemrégiben publikált egy összefoglaló, nagy szinopszist *Szellemtudományok a Harmadik Birodalomban* címmel, amely a „népi-faji” pa-

² Ehhez néhány munka (együtt Volker Gerhardttal és Jana Rinderttel): *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*, Akademie-Verlag, Berlin, 1999; *Tradition und Revolution in der Berliner Universitätsphilosophie*, in: Christoph Jahr u. Rüdiger vom Bruch (Hg.), *Die Berliner Universität in der NS-Zeit*, Stuttgart 2005, Bd. II, 199–214.; *Weimarer Philosophie als Einwand? Von der Existentialismuskritik zur Autorität der Tradition in der bundesdeutschen Nachkriegsphilosophie*, in: Christoph Gusy (Hg.), *Weimars lange Schatten, „Weimar“ als Argument nach 1945*, Baden-Baden 2003, 176–198.; *Die Berliner Universitätsphilosophie als Geschichte und als Mythos*, in: Istvan Fehér u. Peter L. Oesterreich (Hg.), *Die Philosophie und die Gestalt der europäischen Universität, Reihe Schellingiana*, Stuttgart 2008, 258–283.; „Berliner Geist“ als „Lebensform“: Eduard Spranger (1882–1963), in: *Individualität und Selbstbestimmung. Festschrift für Volker Gerhardt zum 65. Geburtstag*, hrsg. Jan-Christoph Heilinger, Colin King und Héctor Wittwer, Berlin 2009, 379–403.

³ E könyv keletkezéstörténetéhez és az e könyvről folytatott aktuális vitához: *Themenheft Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* (2012).

radigma érvényesülését akarta bizonyítani. A filozófia itt viszonylag jól megússza. Hausmann találóan jegyzi meg, hogy a kifejezetten nemzetiszocialista filozófusok esetében „kevés kivétellel kívülállóról van szó, akik mára feledésbe merültek”.⁴ Ezt implicit módon Ulrich Sieg is megerősíti a *Német filozófusok a császárság és a nemzetiszocializmus között* című esettanulmányaiban,⁵ amelyek túlnyomórészt másodrendű szerzőket és „világnézetszerzőket” tematizál, egyetemen kívüli befogadókörrel. Világosan megkülönbözteti a Német Filozófiai Társaság nacionalista szerzőit (B. Bauch, H. Schwarz, M. Wundt) a szorosabb értelemben vett nemzetiszocialista filozófusoktól, és hangsúlyozza az Alfred Baeumler és Ernst Krieck közötti rivalizálást. Amikor a nemzetiszocialista filozófia fő képviselőjeként Erich Rudolf Jaensch lép fel, akkor szerfelett világossá válik a szakadék az egyetemi filozófia irányában. Jaensch saját rasszista filozófiáját emancipálta a filozófiától. A nemzetiszocialista filozófusok inkább egyetemen kívülként és filozófián kívülként léptek fel. Ez különösen feltűnő Alfred Baeumlernél, aki dupla szerepet játszott vagy dupla játékot űzött, és mint a berlini egyetem ordinariusa alkalmazkodott az etabliált szttenderdekhez és magatartási kódexekhez, miközben a Rosenberg Hivatal, a „Tudomány Hivatala” egyetemen kívülként egész örülten és idióta módon cselekedett. Sieg még mindig túlbecsüli Alfred Baeumlert mint egyetemi filozófust – ez Christian Tilitzkinél is így történik.⁶ A nemzetiszocialista tudomány egészében jellemző az egyetemen kívüli párhuzamos intézmények alapítása. Vittorio Hösle nemrégiben jelentette meg *A német filozófia rövid története* című munkáját, amely *A német szellemre való visszatekintés* alcímet viseli. Prominens nemzetiszocialista filozófusként tárgyalja Heideggert, Gehlent, Schmitt-tet, mint akik mindannyian „társbűnösséget” viselnek a német katasztrófában, és felteszi a kedves kérdést: Dante vajon a pokon melyik körében helyezte volna el őket. Schmitt-tet a „legvisszataszítóbb” alaknak nevezi.⁷ Persze Schmitt soha nem tekintette magát filozófusnak.

Az esszencialista rekonstrukcióknak nem szükséges megszemélyesítő módon eljárniuk. Így egy közönséges SA- vagy SS-tag, vagy egy tipikus BdM-lány [Bund Deutscher Mädel, Német Leányszövetség – A ford.] „világnézetét” Röhm-től vagy Himmlertől viszonylag függetlenül lehet rekonstruálni. A legtöbb ilyenféle rekonstrukciónak kevés érintkezési pontja van az egyetemi filozófiával. Az egyete-

mi filozófusok nem játszottak szerepet Hitler „világnézetének” alakulásában. Hitler harmad- vagy negyedkézből származó, zavaros forrásokból táplálkozott. Ha mindez igaz, akkor a nemzetiszocializmust mint világnézetet viszonylag függetlenül és a német egyetemfilozófiától elválasztva lehet szemlélni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy e „világnézet” számos filozófusa ne lett volna mintegy megfertőzve. Legkésőbb Dilthey óta különbséget szoktak tenni a szakfilozófia és az élet- vagy világnézetek között. Ez az „életfilozófia” – a szakfilozófiai reflexióval szemben – az életvilágbeli eredetből és az élet- és világnézet elsőbbségéből indul ki. Egyes egyetemi filozófusok különbséget tettek saját szakmai munkájuk és nemzetiszocializmus ideológiája és beállítottsága között. Azonban az is a tudományos üzem vakságának egyik jele volt, ha az egyetemi filozófusok a maguk szűkös vakában viszonylag saját logikával és a nemzetiszocializmussal párhuzamosan a régi síneken haladtak tovább.

A szakfilozófiai diskurzus sokáig hajlamos volt személyekre kihegyezetten taglalni a filozófia és a nemzetiszocializmus közötti feszültséget. Nevezetes eseteket ismertetett, és botrányosként mutatott be. Heidegger a nemzetiszocialista terheltség világszerte talán legismertebb „esete”. További „eseteket” jelent Gehlen, Rothacker, Oscar Becker vagy Alfred Baeumler. Az individualizáló és személyre kielezett tárgyalási mód 1945 után már a munkajogi feldolgozás miatt is szükséges volt. A nemzetiszocialista terheltséget akkoriban soha nem csak a párttagkönyvből olvasták ki. Az ilyenfajta nemzetiszocialista terheltségeket azonban csak az utóbbi évtizedekben vizsgálják határozottabban. A szakfilozófiai ambíciók itt elzárják a történelmi hozzáférést. Ezért történeti szempontból teljesen terméketlen a Humboldt-filozófia legnagyobb egyetemtörténetében a berlini egyetemi filozófia 1885-től 1945-ig tartó időszakra vonatkozó legújabb feldolgozása,⁸ ahol mindennemű intézményes perspektíva nélkül történik az átugrás Simmeltől Cassirerhez. A szakmai üzem a nemzetiszocializmusban nem is kerül szóba.

Manapság nemcsak a tetteseket és a kollaboránsokat személyesítik meg historizáló módon, hanem a nemzetiszocialista filozófia nemzetiszocialista áldozatait is: az üldözött és elűzött, netán meggyilkolt filozófusokat „a horogkereszt árnyékában”. Figyelemre méltó azonban, hogy úgy tűnik, több történet vonatkozik a tettesekre, mint az áldozatokra. Frank-Rutger Hausmann áttekintésében idézi *Német nyelvű emigráció* című kézikönyvet, mely szerint a nemzetiszocializmus alatt az összes egyetemi filozófus több mint 30 százalékát elbocsátották. Az arány itt magasabb, mint a többi tárgynál, ami az egyetemi filozófia különösebb nem-

⁴ Frank-Rutger Hausmann, *Die Geisteswissenschaften im ‚Dritten Reich‘*, Frankfurt 2011, 114.

⁵ Ulrich Sieg, *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, München 2013.

⁶ Christian Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Akademie, Berlin 2002.

⁷ Vittorio Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*, München 2013, 277f.

⁸ Wilfried Geßner u. Oswald Schwemmer, *Geist und Kultur. Berliner Philosophie 1885–1945*, in: *Geschichte der Universität Unter den Linden 1810–2010*. Bd. 5: *Transformation der Wissensordnung*, hrsg. H.-E. Tenorth, Berlin 2010, 175–214.

zetiszocialista terheltsége ellen szól. Különbséget kell még tenni a docenscsoportok között is: az előzőtt ordinariusokat, mint Cassirert vagy Horkheimert meg kell különböztetni a privátdocensektől, mint Adorno stb. A közvetlen holokauszt-áldozatok számát valószínűleg még nem mérték fel pontosan. A theresienstadti koncentrációs táborban raboskodott Emil Utitz⁹ és Paul Ludwig Landsberg. Landsberg Theresienstadttban halt meg, Utitz 1945 után egy morálfilozófiai könyvecskét publikált *Élet a theresienstadti koncentrációs táborban* címmel, amely a mai német egyetemi filozófia számára szinte teljesen ismeretlen. A tettesekről szóló történetek ma ismertebbek, mint az áldozatokra vonatkozók. Már csak az áldozatokra való emlékezés érdekében is értelmes továbbra is a személyes megközelítésmódot alkalmazni. Ez azonban általában előfeltételez egy intézményhez való hozzárendelést is.

Az intézményes szemléletmódnak nem kell itt etablált egyetemi filozófusokra szorítkoznia, ahol kritériumként szerepel a venia és a filozófia szakon végzett formális oktatói tevékenység. Ez vonatkozhat például az *egyetemen kívüli intézményekre* vagy a *kiadói profilokra* is. Egy olyan kiadó lenne itt érdekes, mint a Juncker & Dünnhaupt, vagy olyan megbecsült kiadók, mint a Klostermann vagy a Meiner publikációs politikája. A filozófiai kiadói profilok ilyenfajta elemzése, amennyire látom, eddig alig történt meg. Frank-Rutger Hausmann behatóan kutatta a „Ritterbusch-akciót”, amelyet nagy példányszámban jelentetett meg a Kohlhammer Kiadó. A Kohlhammernek ezért a nemzetiszocialista filozófiában is különösen exponálnak kell számítnia. Nicolai Hartmann jó hírnevét a *Systematische Philosophie* kötet kiadása terheli, ami a Ritterbusch-akció keretében történt. „Berlinnek” valószínűleg valahogy részt kellett vennie az akcióban, és Hartmann rosszabbat akart kivédeni; mégis kiadóként felelősként jegyezte Gehlen, Rothacker és különösen Heimsoeth problematikus értekezéseit. Hartmann asszisztense, Hermann Wein nemzetiszocialistaként exponálta magát. Sprangernek is kompromisszumokat kellett kötnie Berlinben a Baeumlerrel való „halálos ellenségeskedése” ellenére.

Az intézményes nézőpont azonban messze túlnyúlik az egyetemen. Az egyetemeken túl meg lehet vizsgálni más intézményeket is, mint az akadémiákat, vagy a „Dienststelle Rosenberg”, a párt és a minisztérium szerepét. Christian Tilitzki¹⁰ néhány évvel ezelőtt vállalkozott a nemzetiszocialista egyetemi filozófia alaposabb intézményes ábrázolására. Ugyanakkor csak a „kinevezési politikát” vizsgálja és nem a politizált normálüzemet. A birodalmi főváros filozófiája különösen érdekes. Az

egyetemi archívum csak az NDK bukása után vált hozzáférhetővé. A kilencvenes évek végén Volker Gerhardt és Jana Rinderttel közösen írtam az egyik első ábrázolást. Következzen itt néhány összefoglaló ténymegállapítás. A berlini egyetemi filozófia 1933-ban még az egész pszichológiát és pedagógiát átfogta. Heinrich Maier és Nicolai Hartmann, Eduard Spranger és Wolfgang Köhler volt a legfontosabb ordinarius. A gestaltpszichológiának majdnem az egész berlini iskoláját „árjásították” és visszafejlesztették; Köhler a nyilvános tiltakozás közepette önként visszalépett és emigrált az USA-ba. Hartmann és Spranger ugyan a kontinuitást reprezentálta és a relatív normál üzemet; Alfred Baeumlert azonban mint nemzetiszocialista pedagógust ráerőltették a szakmára. Sok docens elvesztette a tanítási jogát és emigrálnia kellett. Baeumlernek mint nemzetiszocialista filozófusnak ugyan nem volt különösebben nagy közönsége és tanítási sikere; már csak ezért is alig lehet szó a filozófiai nemzetiszocialista paradigma felülkerekedéséről; mégis természetesen minden intézményes és személyi döntés politikai intencióknak és fenntartásoknak volt alárendelve. A szabad tanítás és kutatás alig volt már lehetséges. Különösen átpolitizált volt Walter Malmsten Schering habilitációja. A NSD-Docensszövetség funkcionáriusaként aztán Schering átvette az egész fakultás-üzem felett a pártfelügyeletet.

A minisztérium és a párt szerepét a berlini egyetemi filozófia NS-üzemében részletesen kell elemezni. Az új egyetemtörténet nemrégiben megjelent második kötete áttekintést ad a hatalomátvétel és az elűzések gyakorlatáról, valamint az intézmények történetéről a „hatalommegragadás” után. Az engedélyezési feltételektől kezdve a tanítási tartalmakon keresztül a vizsgaüzemig sok minden megváltozott. „Nem nemzetiszocialista mintaegyetem, de nem is az ellenállás fellegvára – a berlini egyetem viszonylag feltűnésmentes irányvonalat vitt a Harmadik Birodalom idején”¹¹ – összegzi Anne Nagel, egészében véve némiképp meglepően. Ezt kellene a berlini egyetemi filozófiára specifikálni. Itt Hartmann és Spranger állása kontinuos és stabil volt. Paradigmatikus szempontból különösen Spranger érdekes: Spranger ugyan 1933 előtt és után mindig is a nemzetiszocializmus ellenfele volt, ugyanakkor hangsúlyozottan porosz-protestáns nemzeti liberalizmusa nem volt egészen süket az időközbeni nemzeti torzulásokra. Azonban nem kívánok Spranger-esettanulmányt készíteni, hanem a különösen ismert Heidegger–Schmitt komplexumról szeretnék beszélni.

⁹ Dazu Verf., Das Konzentrationslager als ethische Erfahrung. Zur Charakterologie von Emil Utitz, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45 (2003), 761–775.

¹⁰ Christian Tilitzki, Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, Berlin 2002.

¹¹ Anne Nagel, Die Universität im Dritten Reich, in: Geschichte der Universität Unter den Linden Bd. II, Berlin 2012, 463.

II. Kooperáció és kritika: Martin Heidegger és Carl Schmitt

Carl Schmitt-tet és Martin Heideggert minduntalan komplementer gondolkodóknak tekintették. Eszerint Heidegger filozófusként azt alapozta meg, amit Schmitt jogilag képviselt. Pedig ez a *komplementaritási tézis* szó szerint véve gyenge lábakon áll: nem ismeretes, hogy 1933 előtt találkoztak volna vagy kölcsönösen olvasták volna egymást; a kölcsönös kiegészítés és megvilágítás komplementaritási tézisének sem Heidegger, sem pedig Schmitt nem képviselte; ugyanakkor a kortársak már érzékelték, és néhány Heidegger-tanítvány kritikai szándékkal képviselte. A kutatás eddig voltaképp a rektornak csak egyetlen, 1933. augusztus 22-i levelét ismeri, amelyben Heidegger Schmitt-tet „döntő közös munkára” kéri. A levél eredetijét a düsseldorfi Carl Schmitt-hagyatékban őrzik (Landesarchiv NRW. Abteilung Rheinland. Standort Düsseldorf, RW 265-5839) és gyorsírással széljegyzeteket tartalmaz, amelyek Schmitt szokása szerint egy válaszlevél tervét vázolják. A Schmitt-hagyatékban megtalálható Heidegger *A német egyetem önmegnyilvánítása*¹² című rektori beszédének egy dedikált példánya is, ezzel az ajánlással: „Német üdvözléssel / Heidegger”. Alatta áll egy tulajdonosi jelzés „Carl Schmitt / 1933. július”. Eszerint a rektori beszédet Heidegger hetekkel augusztusi levele előtt elküldte. Ebből a következő levelezési sorrend adódik: feltehetően Heidegger volt az, aki rektori beszéde elküldésével megkezdte a levelezést. Schmitt *A politikum fogalma* 1933-as, újrafogalmazott példányával reagált. Heidegger erre 1933. augusztus 22-i levelével válaszolt, amelyre Schmitt minden valószínűség szerint augusztus 27-én küldte el válaszát. A gyorsírással széljegyzetek teljes mértékben meg vannak fejtve. Schmitt a válaszlevél vázlataként ezt jegyezte fel:

27/8 33

Igen tisztelt Heidegger Úr,
nagyon köszönöm a levelét. Én is nagyon örülnék, ha szóban beszélhetnék Önnel. [...] A *πόλεμος*-ra vonatkozó észrevételét illetően kérem, merítsen a mellékelten csatolt kis bemutatkozó előadásom megjegyzéseiből. Ebben érzékelheti a bárminemű együttműködésre irányuló akaratomat is. Tudom, milyen sokról van szó. Az Ön beszéde¹³ nagyszerű felszólítás volt. Hogy a sokaság megérti-e, közömbös. [...]

¹² Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Rede gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. Am 27.5.1933, Breslau, 1933 (RW 265-24812).

¹³ Uo.

Schmitt 1933. június 16-án tartott, a *Birodalom-állam-szövetség* című kölni bemutató előadása az 1940-es első publikálása során Hérakleitoszra vonatkozó megjegyzésekkel végződött. Amikor tehát 1933 nyarán Schmitt-tet és Heideggert egyaránt nemzetiszocialista aktivistaként, „politikai megbízatással” a berlini egyetemre hívták, ketten párbeszédben álltak. Heidegger szeptember 4-én kapta meg a meghívást és szeptember végén utasította vissza. Schmitt júliusban kapta meg és 1933/34 téli szemeszterére már Berlinbe költözött. Az idős Carl Schmitt gyakran mondogatta privát körben, hogy 1933-ban beszélt Heideggerrel a Kaiserhof luxushotelben Berlinben. E személyes találkozóra valószínűleg szeptember 8-án vagy 9-én került sor. Schmitt-tet szeptember 8-ra berendelték a porosz kultuszminisztériumba, ahol elfogadta a kinevezést. Heideggert szintén a miniszteri tanácsos, Johann Daniel Achelis rendelte be a kultuszminisztériumba szeptember 8-ra. Tehát mindketten ugyanazon a napon beszéltek Achelisszel a berlini kinevezésükről, és mintegy egymásnak adták a kilincset. A minisztériumi beszélgetés Heidegger számára kiábrándító volt. Elisabeth Blochmann-nak ezt írta erről szeptember 19-én:

„Hiszen magában Berlinben ez alkalommal sem léptem előre, azaz nem hívtak engem, hanem egyedül Achelis minisztériumi tanácsossal kellett tárgyalnom, aki jó benyomást kelt. Nem voltam képes rá, hogy »kihallgatást« *kérjek*, hiszen valamit akarnak *tőlem*. A porosz docenseket kell vezetnem – a berlini oktatási tevékenység mellékes ügy. Rögtön kinyilvánítottam, hogy így nincs lehetőség a vezetésre és hogy nem is tudom, hogy egyáltalán van-e magasabb akarat az egész mögött. Aztán előadtam a docensek főiskolájára vonatkozó tervemet, amely helyeslésre talált – de nem ténylegesen aktív támogatásra. A munka mindenekelőtt Poroszországra korlátozódik, és ezzel az alkalmas tanterők bevonásának is határ van szabva. Berlinben – az egyetemen – nem lenne pozícióm, és mindenekelőtt sem időm, sem erőm nem lenne, hogy létrehozzak ilyesmit. Az egész talajtalan lenne. Megkönnyebbültem, amikor ismét kívül voltam Berlineen.” (XVI, 168)

Ugyanebben a levélben Heidegger arról is beszél, hogy München megadná a lehetőséget, hogy „Hitlerhez közel kerüljek”. Heidegger számára tehát a berlini „politikai megbízás” kicsi, korlátozott és bizonytalan. A freiburgi rektor a „pozíciót” is hiányolja a berlini egyetemen. Valószínűleg csak a rektori hivatal lett volna adekvát a számára. Ezt azonban 1933. május 2. óta Eugen Fischer birtokolta, a Kaiser-Wilhelm-Institut antropológiai, emberi öröklődéstannal és eugenikával foglalkozó részlegének igazgatója. Maga Heidegger is aligha remélhette komolyan, hogy az eugenikusnak ki kéne térnie a filozófus útjából. Nyilvánvalóan mégis azt várta, hogy közvetlen beszélgetése lesz a kultuszminiszter Bernhard Rusttal; „Achelis miniszteri tanácsos”

nem volt elég a számára. Heideggernek akkoriban kevésbé volt fontos a hírnév, mint a politikai kapcsolatok. Voltaképp „Hitlerhez akart közel jutni”.

Valószínűleg ebben a helyzetben találkozott Carl Schmitt-tel a Kaiserhofban. Hitler folyamatosan ebben a hotelban lakott; a felső emeletet ideiglenes pártközpontnak rendezték be. Schmitt akkoriban már porosz „államtanácsos” volt, Hermann Göring tanácsadói köréhez tartozott, törvényhozási vázlatokban működött közre és személyes kapcsolatban állt más nemzetiszocialista csúcspolitikusokkal is, olyanokkal, mint Hans Frank és Wilhelm Frick. Heideggernek már a Schmitt-tel folytatott beszélgetés során tisztában kellett lennie vele, hogy filozófusként nem tartozik a nemzetiszocialista tudomány első vezetői köréhez. Akkoriban döntött Berlin ellen, és már 1933/34 téli szemeszterében kritikailag foglalkozott Schmitt *A politikum fogalma* című könyvével. A rektor Heidegger filozófiai szemináriumot adott „A nemzet, történelem és az állam lényegéről és fogalmáról”,¹⁴ amely egészében a „néppé válást” tűzi ki célul „a nemzetállamban”. Ebben élesen elhatárolódott Schmitt-től. annak ellenére, hogy 1933/34 téli szemeszterében még nem szűnt meg nemzetiszocialista elkötelezettsége. Berlinről való lemondásával és Freiburgban maradásával azonban lemondott túlfokozott politikai illúzióiról. Azt ugyan nem tudjuk biztosan megmondani, hogy ehhez hozzájárult-e negatív személyes találkozásra Schmitt-tel, a kettejük közötti tartós személyes távolságot azonban megmagyarázza.

Heidegger alkalmasszerűen a rektorságtól való visszalépése után is polemizált Schmitt nézeteivel. 1934/35 téli szemeszterében a Hegel-szemináriumban új alapra helyezte Hegellel való polémiaját. A nép állammal szembeni elsőbbségét Hegel „erkölcsiség”-fogalmával próbálta megragadni. A szeminárium előkészítéséhez Schmitt *Staat, Bewegung, Volk* című NS-programszövegét olvassa. A következőket idézi Schmitt művéből: „Ezen a [1933] január 30-án a 19. század hegeli tisztviselőállamát, melyet a tisztviselői réteg és államalkotó réteg egysége jellemzett, egy másik államkonstrukcióval helyettesítették. Eszerint azt lehet mondani, ezen a napon halt meg Hegel.”¹⁵ Heidegger mindehhez megjegyzi: „»33. I. 30-án halt meg Hegel – nem! Még egyáltalán nem élt!« Épp most vált csak élővé – ahogy a történelem éppen élő lesz, illetve meghal.”¹⁶ Úgy tűnik, Heidegger meg akarja cáfolni Schmitt diktumát, anélkül mindenesetre, hogy közelebbről rákérdezne az alkotmánytörténeti indokokra. Szigorúan véve erős és tarthatatlan állítást fo-

¹⁴ Martin Heidegger, Über Wesen und Begriff von Nation, Geschichte und Staat, in: Heidegger-Jahrbuch 4 (2009), S. 53–88.

¹⁵ Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg 1933, 31f.

¹⁶ Heidegger, *Seminare Hegel-Schelling*, hrsg. P. Trawny, Frankfurt 2011 (GA 86), 85, vö. 606; ehhez vö. a szerző, in: Zeitschrift für Ideengeschichte Jg. 9 Heft 1 (2013), 118–121.

galmaz meg: Hegel liberális és alkotmányos hatástörténete mintegy hamis volt? Csak a nemzetiszocializmusban élt Hegel?

Heidegger a nemzetiszocializmusnak akkoriban Hegellel együtt még alkotmányt akart adni. Történetileg itt figyelembe kell venni, hogy ezt az 1934. június 30-i nyilvános gyilkosságok – a „hosszú kések éjszakája” – és Hindenburg 1934. augusztus 2-án bekövetkezett halála után akarta tenni, melynek következtében Hitler átvette a birodalmi elnök hivatali jogosítványait is. Heidegger 1934/35 téli szemeszterében tartott szemináriumára még állásfoglalás Hitler mellett. Ernst Rudolf Huber, Heidegger későbbi zähringi szomszédja akkoriban az *államhatalom egységét* hirdette. Carl Schmitt a gyilkossági akciókat hírhedt cikkében – *A Führer védi a jogot* – ugyan sürgősen mint szükségállapotbeli jogot igazolta, ám azonnal kételkedett a nemzetiszocializmus alkotmányképességében, és önmagát apokaliptikus szituációban látta. Az 1934. június 30-i gyilkosságok a nemzetiszocializmus terrortörténetében egy korszakot jelölnek. Aki még ezután is nyíltan védelte Hitlert, azt már egyértelműen nem lehetett felmenteni. Heidegger 1934/35-ös téli szemeszterén tartott szemináriumát politikailag másképp kell megítélni, mint a rektor szemináriumát. Itt egy politikailag gyanútlan és könynyelmű balek beszél.

Amit itt Heidegger filozófiailag kihoz, nem különösebben kiemelkedő. Heidegger az elismerés elmélete felől olvassa Hegelt, a „Sittlichkeit” „erkölcsiség” primátusa alapján. A nemzetiszocializmus hegeli apológiája akkoriban akadémiailag el volt terjedve. Hasonlítsuk össze értelmezését mondjuk Karl Larenzéval.¹⁷ Az akarat-metafizikával szembeni distanciából még semmi nincs jelen. A politikai „önmegnyilvánításnak” elsőbbsége van a nemzetközi joghoz képest. A Führer „gondja” primátust kap az ellenség-meghatározáshoz képest. Ténylegesen csak a poliszra mint alapító „középre” való visszamenetel önálló. (GA 86, 174, vgl. 608f, 654f.) Ezeket a gondolatokat Heidegger később ismét felveszi az előadásaiba. 1933 után már nem kerül sor személyes kapcsolatra kettőjük között. Sok közös ismerős közvetíthetett volna egy ismételt találkozást, már ha akarták volna. Így valószínűsíthető, hogy a berlini sikertelen személyes találkozás minden további „döntő együttműködést” megakadályozott kettőjük között. Történetek kíséreltek arra, hogy a filozófiai vezető és a Kronjurist között berlini összeborulás jöjjön létre. Ez ismét Heidegger nagy ambícióit mutatja, és a szálnalmas kudarcát 1933 szeptemberében.

¹⁷ Vö. például Karl Larenz, Die Bedeutung der völkischen Sitte in Hegels Staatsphilosophie, in: Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften 98 (1938), 109–150.; ders., Sittlichkeit und Recht. Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Rechtsdenkens und zur Sittenlehre, in: uö Hg. Reich und Recht in der deutschen Philosophie, Stuttgart 1943, 169–412. Itt többek között J. Binder, G. Dulkeit, W. Schönfeld, E. R. Huber munkáit is meg kell nevezni.

Heidegger Schmitt-kritikáját pontosabban rekonstruálhatjuk, a polemizmus fogalmat közelebbről tekinthetjük, vagy közös pontokat találhatunk Heidegger poliszalapítása és Schmittnél a jog tér-aspektusa és „a rend és térbeliség egysége” („Einheit von Ordnung und Ortung”) között. A „logosz” és „nomosz” alapszavainak értelmezéseit össze lehetne hasonlítani, amelynek kapcsán Schmitt ugyanazon a helyen, mint Heidegger, a brémai klubban igazi párhuzamos akciót inszenált. A múltpolitikában is mutatkoznak párhuzamok. Így Schmitt¹⁸ nyilvánosan „amnesztiát”¹⁹ reklamált, miközben Heidegger²⁰ Nietzsche *Zarathustra*jával a bosszú „szellemétől” való megváltást propagálta. Heideggerhez hasonlóan, akkoriban, az ötvenes évek elején Schmitt is kísérletet tett Günther Neske kiadóval. Az ilyen párhuzamoknak azonban nem akarok tovább utánamenni. A hamadik részben még néhány zsidó Heidegger-tanítvány Schmitt-kritikáját kívánom tömören vázolni. Leo Strauss sokat vitatott jelentőségével Helmut Kuhn sokkal súlyosabb kritikáját állítom szembe.

III. A „zsidó” Heidegger-tanítványok Schmitt-kritikája

1945 után sem Heideggernél, sem Schmittnél nem érzékelhető világos morális-politikai önkritika. Egyikőjük sem fogalmazott meg differenciált etikát sem. Schmitt mindvégig azt a felfogást képviselte, hogy a morális normák az uralkodó joghoz kötődnek, és a bűnösség kérdését a jogász perspektívájából tekintve a legalitásra és legitimitásra vonatkozó alkotmányos döntések válaszolják meg. A jog keretét a legalitás és legitimitás határozza meg. „Törvényes jogtalanság” Schmitt számára tulajdonképpen nem létezik. Életműve tehát csak egy külső állásponttról nézve kritizálható morálisan. Találunk-e a Heidegger-tanítványoknál ilyen kritikát? 2009-ben megjelent Schmitt-életrajzomban ezt írtam: „Figyelemre méltó, hogy a politikai filozófia újabb fordulata Platón felé a zsidó Heidegger-tanítványok részéről a Schmitt-tel való vita során kezdődött. Heidegger maga nem ezt az utat járta, és a nem zsidó tanítványai sem ezt az utat járták, Leo Strauss és Helmut Kuhn azonban igen. És Karl Löwithtel egy további, Strauss-szal kontaktusban lévő Heidegger-tanítvány fogalmazta meg – a Schmitt-tel való vita közegében – Heidegger útjával szembeni kifogásait. Herbert Marcuse is Heidegger-tanítvány volt, 1933 után kritikai vitát folytatott Schmitt-tel. A zsidó Heidegger-tanítványok

¹⁸ Carl Schmitt, *Nehmen / Teilen / Weiden*, in: *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin 1958, 489–501.; uő., *Nomos-Nahme-Name*, 1959, in: ders., *Staat, Großraum, Nomos*, Berlin 1995, 573–586.

¹⁹ Carl Schmitt, *Amnestie oder die Kraft des Vergessens*, 1949, in: uő.: *Staat, Großraum, Nomos*, Berlin 1995, 218–219.

²⁰ Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.

Schmitt-tet mint a politikai egzisztencializmus fő képviselőjét olvasták, akinek extrémista következtetései Heidegger alapjaira csapnak vissza. [...] Mindenekelőtt nekik kellett Schmittnek megköszönnie, hogy filozófiailag recipiálták.”²¹ Ezeket a megfontolásokat szeretném az alábbiakban jobban kifejteni.

„Zsidó” Heidegger-tanítványokon olyan szerzőket értenek, akiket érintett a nemzetiszocialista faji törvénykezés. A tanítványi kört nem kell túl szűken meghúzni. Egy mű önálló továbbfejlesztését is a tanítványi teljesítmény kritériumának tekinthetjük. Löwith és Gadamer Heidegger tanítványai maradtak. Helmut Kuhn és Strauss akkoriban sztoikusnak tekintették magukat; Marcuse inkább Hegelre, Löwithre és Nietzsche-re orientálódott. Korai Schmitt-kritikájuk időpontjában mindnyájan a korai Heidegger többé vagy kevésbé erős hatása alatt álltak, és Schmitt könyvét, *A politikum fogalmát* Heidegger *Lét és idő*jével együtt, illetve ennek ellenében olvasták. Az az erős tézis ugyanakkor, hogy éppen a „zsidó” Heidegger-kritikusok voltak azok, akik Schmitt-kritikusokként is felléptek, nem egészen helytálló. A jelenség azonban épp elég feltűnő. Néhány fontos „zsidó” Heidegger-tanítvány a Schmitt-kritika közegében fogalmazta meg politikai Heidegger-kritikáját. Schmittnél találták meg azt a politikai támadási pontot, amelyet Heidegger 1933 előtti írásai nem nyújtottak.

Carl Schmitt naplói²² alapján ma pontosabban tudjuk, hogy Leo Strauss összekapcsolta véleményezői támogatásra vonatkozó kérését a „Megjegyzései” átadásával, melyeket Schmitt *A politikum fogalma* című könyvéhez írt. Schmitt gépirásban olvassa, és aztán ír egy véleményt a Rockefeller-ösztöndíj részére. Schmitt – Heinrich Meier²³ által figyelembe nem vett – hagyatékában van egy különlenyomat-tiszteletpléda az említett „Megjegyzések”-ből (*Megjegyzések Carl Schmitt, A politikum fogalmához* [RW 265-28422]). A különlenyomat csak kevés széljegyzetet tartalmaz. Schmitt megjegyzi: „Nagyon jó, de olvasd csak egyszer alaposan De Cive Cap. XVII §§ 11 und 12.” A *Megjegyzéseket* akkoriban a Hobbes-értelmezéshez fűzött megjegyzésekként olvasta.²⁴

²¹ Verf., Carl Schmitt, *Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, München 2009, 279.

²² Carl Schmitt, *Tagebücher 1930 bis 1934*, hg. Wolfgang Schuller, Berlin 2010, lásd ehhez a szerző in: *Göttinger Gelehrte Anzeiger* 263 (2011), 57–72.

²³ Heinrich Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen”. Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart 1988.

²⁴ A *Filozófia és törvény* első kiadását (RW 265-24659) Schmitt egy 1935-ből származó tulajdonosi jelzés szerint Karl Buchholz révén kapta meg. Különböző tollakkal intenzíven fel van dolgozva és számos széljegyzet tartalmaz (különösen a bevezetéshez), amelyek általában későbbi időpontokban keletkeztek, és tintával vannak írva. Így Schmitt széljegyzetet készített a címhez: „Filozófia és a szerencsétlen szó törvény, nomosz helyett”. Későbbi polemikus megjegyzéseket is találunk itt. A 29. oldalon Schmitt ezt a megjegyzést fűzi például Strauss *A törvény eszméje* című írásához: „Ergo: természetjog! Erre megy ki tehát a játék! A casus megnevezett engem. Milyen az

Posícióját tekintve megfoghatóbb Helmut Kuhn kritikája,²⁵ aki mindenestre Strauss-hoz hasonlóan nem tekinthető szorosan Heidegger-tanítványnak. Mint Strauss, Kuhn is azt a felfogást képviseli, hogy Schmitt negatívan kötve marad a liberalizmushoz. Az egzisztencia harcra való schmitti redukálásával szemben Kuhn a jóra irányuló szókratészi kérdésre utal. Világosan kihallható belőle a vak decizionizmus és nihilizmus vádja. Így szól: „Az egzisztáló individuum elhatározta magát, de nem valamire, hanem csak az elhatározottságra – a döntési szférát idealizálja.”²⁶ Az ilyen megfogalmazások aztán Löwithnél szinte szó szerint visszatérnek. Kuhn 1933. április 11-én egy levél kíséretében elküldte Schmittnek a *Kant-Studien*-ben megjelent recenzióját (RW 8546). Ezt írja:

„Engedje meg nekem, hogy egy lépéssel túlmenjek a recenzióban ajánlatos visszafogottságon, és hozzáfűzzek megjegyzést kritikám pozitív szempontjáról. E pozitív szempont azonban egyáltalán nincs jelen a pozitívitas hagyományos értelme szerint. Az Ön írásában megkísérlem feltárni a rejtett »nihilizmust«, de nem egy pozitívan tételezett (álláspontként rögzített) tartalom felől. Megkísérlem, hogy ezt a nihilizmust önmagára, saját filozófiai tudatára hozzam és megmutassam, hogyan származik belőle a tartalomra vonatkozó radikális kérdés – alapvetően azonos a szókratészi kérdéssel: ἀρχήν. E kérdés, méghozzá mint minden filozófia és államfilozófia kiiktathatatlan kérdése és előfeltétele, az egyedüli pozitívum a kritikámban. [...] Itt persze látom, hogy a »megkerülhetetlen« kérdés elől nagy valószínűséggel és minden őszinteséggel ki lehet térni az egzisztencia realitásában. Le lehet mondani a filozófiáról és a specifikus megalapozásáról. [...] Az Ön írása azért tűnik jelentősnek számomra, mert éppen ahhoz a ponthoz vezet el, ahol ezt az őszinteséget már nem lehet elkerülni. Ami azonban a filozófiáról való lemondást illeti, meg vagyok győződve: mindenkinek késznek kell lennie, kész lesz rá, hogy elváljon tőle – mégis nagyon hasonlít, minden mástól eltekintve, arra, hogy a kör négyzetesítését megtaláljuk. Csak egy apróság van, ami akadályoz. Önigazolásunk mindig újra ahhoz a kísérlethez vezet, hogy megértessük magunkat másokkal (persze mindig csak egyes másokkal) »komolyan« és nem csak ex praeconcessis. Ebben azonban talán európai eg-

a zsidó, aki már nem tudja, hogy mi az a nomosz (gr.)?» A zárótétellel (122. oldal) és a Platónra való visszanyúlással kapcsolatban Schmitt megjegyzi: „radikálisan megérteni vö. 28. oldal! Jobban érteni, mint ahogy ő érti magát!” Schmittnek voltak még más Leo Strauss-könyvei is, amelyek mind csak kevés széljegyzeteket tartalmaznak.

²⁵ Helmut Kuhn, Politik, existenzphilosophisch verstanden. Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitts, 'Der Begriff des Politischen', in: *Kant-Studien* 38 (1933), 190–196. A szöveget a Helmut Kuhn-kötethez függelékként csatolt újrakiadása alapján idézzük. Helmut Kuhn, *Der Staat*. Eine philosophische Darstellung, München 1967, 447–460.

²⁶ Ebd., 459.

zisztenciánk alapja jelenik meg, és a filozófiához magához hozzá tartozó »liberalizmus«. Talán drágán kell tehát fizetnünk a filozófiáról való lemondásért.”

Kuhn látja Schmitt „lemondását a filozófiáról” és a szókratészi jóra vonatkozó utalást olyan probléma kijelölésé – nyilvánítja, amelyet az „önigazolás” parancsol. A nemzetiszocialista stigmatizálással és diszkriminálással szembeni filozófiai önigazolásokra irányuló kényszer akkoriban túlságosan is nyilvánvaló volt. Az uralkodó legalitás és legitimitás kizárta Kuhnt. Akkoriban Kuhn egy jelentős Szókratész-könyvön dolgozott,²⁷ amely még 1934-ben megjelent Németországban. Az egzisztenciafilozófiát később mint irodalmi mozgalmat kritizálta, amely a keresztény misztika vallásos negativitás-tapasztalatát negativista módon a szekuláris nyelvbe lefordította és leegyszerűsítette.

Schmitt éppen akkor kezdi „Kronjurist”-karrierjét, amikor Kuhn 1933 áprilisában elküldi neki a kritikai recenzióját, és 1933-ban semmi nem utal a gyors végre. Miközben Strauss és Kuhn – akik Schmitthez hasonlóan Berlinben élnek – még mindketten az 1932-es változatra hivatkoznak, Heidegger és Löwith 1933/34 téli szemeszterében az 1933 nyári nemzetiszocialista kiadást találja a vitája számára adott szövegalapnak. Löwith az utolsó marburgi szemináriumán tárgyalja *A politikum fogalmát*.²⁸ Aztán 1934 nyarán Olaszországban írja meg az esszét.²⁹ A *Politikai decizionizmus* című szöveg teljes mértékben Schmittre szorítkozik, és végül alternatívaként Hegelre utal. Csak az – itt idézett – 1960-as változat van kiegészítve Heideggerre és Gogartenre vonatkozó gondolatmenetekkel. Löwith ironizál Schmitt „romantikusok és decizionisták közötti szembeállításán”,³⁰ amennyiben Schmittet mint decizionistát „nihilista” romantikussá nyilvánítja, aki nem képvisel „semmi mást, mint az elhatározást az elhatározottságért”.³¹ Innen olvassa Löwith Schmitt „barát–ellenség különbségtételét” is, mint a „tisztán formális döntést”, radikális „közömbösséggel minden politikai tartalommal szemben”.³² Az 1933-as változat szövegbeli eltérései kapcsán megállapítja, hogy Schmitt a „népi egyenlőséget” és a rasszista „faji egyenlőséget” okkasionálisan és opportunistá módon alkalmazza. A decizionizmus Löwith szerint formalizmus és okkasionális opportunizmus.

²⁷ Helmut Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlin 1934.

²⁸ Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1986.

²⁹ Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, 81.

³⁰ Karl Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in: ders., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960, 93–126., hier: 100.

³¹ Ebd. 103.

³² Ebd. 108.



Ezt a formalizmus-szemrehányást képviselték akkoriban a nemzetiszocialista kritikusok is. Schmitt ezt válaszolta volna: jogász vagyok! Természetesen az általam alkalmazott kritérium formális. A jogásznak ki kell hagynia a leírásából a politikai egység „szubsztanciájára” és „téloszára” vonatkozó esszencialista filozófiai kijelentéseket. Löwith összekeveri a jogi traktátust a filozófiai megalapozással. A formalista *Politikum fogalma* nem „nihilista”; „szubsztanciáját” a legalitásra és legitimitásra vonatkozó történelmi-politikai „alapdöntésekben” találja meg. A jogász a kollektív normatív döntések analitikusa. Mint résztvevő megfigyelő és egyetemi tanár pozitívan kötődik az uralkodó legalitáshoz és legitimitáshoz, és szolgálania kell azt. A jogász az uralkodó legalitás és legitimitás apologetája. Ha másik jogot reklamál, akkor elhagyja jogászi hivatását, és természetjogi polgárháborús jelszavakat fogalmaz meg. A nemzetiszocializmus radikális schmitti apológiája ezzel természetesen még nincs igazolva. Mégis, mondjuk ki világosan, hogy a „formalizmus” és „decizionizmus” szemrehányása jogászi nézőpontból a fogalom-meghatározás analitikus erénye. A *politikum fogalma* formalizmusa és decizionizmusa önmagában nem nihilista; csak 1933-ban, a nemzetiszocialista politika révén válik azzá. Az, hogy az 1933-as „politikai alapdöntés” „nihilista” volt, elsősorban nem Carl Schmitt elméletére vonatkozik, hanem a német nép politikai felelősségére.

Erős etikai kritériumot fogalmaz-e meg itt Löwith? Implicit morális szemrehányása tömören így szól: Az okkazonalizmus politikai opportunizmus! Löwith az *immanens kritika és dekonstrukció eljárását* alkalmazza, Schmitt politikai romantikusokkal szembeni kritikáját maga Schmitt, majd később Heidegger ellen is ellen fordítja. Ez az immanens kritika ironikus távolságtartásban és megfigyelői perspektívában marad. Löwith Schmitt-tet a saját eszközeivel üti. Ez az eljárás egy bemutató esszében éppen hogy legitim. Azonban nem lenne szabad szem elől téveszteni, hogy Löwith *mellőzi, hogy saját etikai kritikát fogalmazzon meg*. Feltételezhetjük, hogy a nem ellentmondásos érvek konzisztenciáját a morális racionalitás kritériumaként igenelte. Egységes konzisztens etikát Löwith a későbbiekben sem fogalmazott meg. Műve alig kínál kiindulópontokat ennek az elterjedt intuíciónak a megalapozásához.

Visszatérve a zsidó Heidegger-tanítványok ítéleteire, feltűnő egyfajta visszafogottság. Egyikük sem körvonalazott erős kazuisztikus etikát, és nem ítélte el Heideggert részletekbe menően. A politikai elutasítás mintegy mellékesen koncentráldott a nemzetiszocializmus melletti döntésre és a Führer-igényre. Schmittre is érvényes lehet az, amit Hannah Arendt 1949-ben Jaspersnek írt: „Amit Ön tisztátalanságnak hív, én jellemtelenségnek hívnám, de abban az értelemben, hogy szó szerint nincs jelleme, valószínűleg különösen rossz jelleme sincs. Ugyanakkor

olyan mélységben és szenvedéllyel él, amelyet nem lehet egykönnyen elfelejteni.”³³ Arendt diktuma tömör. Elutasítja-e a morális jellem kategóriáját? Hogy élhet egy jellem nélküli ember „mélységekben”? Az olcsó moralizáló kritikával szemben Arendt a generációjára jellemző *nietzscheanizmusra és egzisztencializmusra* hivatkozva megvédi Heideggert. Csak Arendt késői esszéje, a *Személyes felelősség a diktatúrában*³⁴ fogalmaz meg morális magyarázatot. Önéletrajzi bevezetesként Arendt mindenekelőtt ezt gondolja: „Ennek az előfeltevésnek a jegyében neveltek bennünket: a morális magától értetődő.”³⁵ A „lecke” aztán a kivételes helyzet szituációjában „minden megszokott érték összeomlásával” kezdődött. Arendt azt a morális felelősséget hangsúlyozza, hogy a minden regularitás összeomlásának szituációjából ne a „kisebbik rossz érvére”³⁶ és az „engedelmesség” frázisára mint „a rendszer fogaskerekére” hivatkozva meneküljünk ki. A morál és a jog kiáltó diszkrepanciáját hangsúlyozza. A perverz nemzetiszocialista viszonyok között „minden erkölcsi tett törvénytelen volt, és minden jogszerű tett bűncselekmény.”³⁷ E helyzetben Arendt a morális cselekvést a „nyilvános életből” való kilépés számára tartja fenn, és a morális racionalitás és önmeghatározás „Szókratész és Plátón” óta elterjedt kritériumára hivatkozik.³⁸ Ami azonban Athénban Szókratésznek nem sikerült, az szinte egészen lehetetlen volt a nemzetiszocializmusban. A totalitárius rendszer alig engedett meg privát visszavonulást. Minden egyes üdvözlési karlendítéssel morális hazugságra és korrupcióra voltak kényszerítve az emberek. Arendt ezért a morális integritást az emigrációhoz és a száműzetéshez köti. Ez azonban sok polgár számára lehetetlen volt. Visszapillantva Schmitt megkülönböztette a maga katolikus-esztetizáló habitusát a protestáns eticizmustól és rigorizmustól.³⁹ Önmagát nem a kantí értelemben vett „jellemként” írta le. Úgy találom, Schmitt morális csődjét legtalálóbban Annie Kraus írta le *A butaságról* szóló esszéjében.⁴⁰ Schmitt nagyon jól ismerte Annie Kraust, aki Schmitt 1933-ig legközelebbi barátja, Georg Eisler unokahúga volt.⁴¹ Eisler Hamburgban született magyar zsidó volt, aki csak 1914-ben, az első világháború kezdetén vette fel a német

³³ Arendt levele 1949. szeptember 29-én, in: Arendt/Jaspers. Briefwechsel 1926–1969, München 1993, 178.

³⁴ Arendt, *Persönliche Verantwortung in der Diktatur*, in: dies., *Israel, Palästina und der Antisemitismus*, Berlin 1991, 7–38.

³⁵ Arendt, *Persönliche Verantwortung*, 13.

³⁶ Uo. 27.

³⁷ Uo. 31.

³⁸ Uo. 35.

³⁹ Carl Schmitt, Berlin 1907, in: *Schmittiana* 1 (1988), 13–21.

⁴⁰ Annie Kraus, *Über die Dummheit*, Frankfurt 1948.

⁴¹ Lásd ehhez Reinhardt Mehring: *Die Hamburger Verlegerfamilie Eisler und Carl Schmitt*, Plettenberger Miniaturen Heft 2, Plettenberg 2009.

állampolgárságot. A húszas években Kraus egy ideig Schmitt berlini háztartásában élt. Drámai körülmények között menekült meg a holokausztól. 1945 után a szív morális elzáródását és empátianélküliségét mint a butaság, bolondság és együgyűség legrosszabb formáját Aquinói Szent Tamás segítségével írta le. A butaság legmagasabb formája nem a hiányzó intelligencia, hanem „a szív érzéketlensége és az érzékek letompítása” („quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusioem sensuum”).⁴² Aquinói Tamás ezt „bűnnek” és „az erkölcstelenség leányának” tekintette. Heidegger és Schmitt valószínűleg egyaránt hiányos érzelmi és morális intelligenciával rendelkezett. Az empátia- és együttérzés hiány mérge elbutította és meggátolta őket abban, hogy felfogják saját bűnüket. E csődöt a „bolond tükrök” tradíciója felől is szemlélnünk kell. Heidegger magára találhatott a hitszónok Abraham a Sancta Clara „bolond tükrében”, a bolond tipológiájában: például a „makacs” és „együgyű” bolond, vagy a vitatkozó bolond és könyvbolond leírásában is.⁴³

Hannah Arendt a morális integritás megragadása kapcsán Szókratészre és Platónra hivatkozik. Helmut Kuhnhoz és másokhoz hasonlóan Szókratészt morál-filozófusként szerepelteti. Azt nem teszi nyilvánvalóvá, hogy ezzel a nemzetiszocializmus morális kivételes állapotát kritériumszerűen ragadta meg. A Heidegger-tanítványok nem fogalmaztak meg kiérlelt erkölcsfilozófiai pozíciót sem 1945 előtt, sem utána. Az európai „nihilizmusra” vonatkozó üres utalásuk kibúvó is volt, hogy a Heidegger-tanítványok önmagukat is beleértsék a morális ítélet mércéjének problematizálásába. Látták, hogy a kivételes helyzetben a morál már nem magától értetődő. A politikai filozófia felé fordulásukkal arra tettek kísérletet, hogy a normák érvényesülésének keretét a morális kritika előfeltevéseként tudják megközelíteni. Szókratészt és Platont Hobbes és Schmitt önmegnyilvánítás-antropológiájával szemben játszották ki. 1933-ra vonatkozó „olvasatuk” primeren politikai jellegű volt.

Foglaljuk most össze a gondolatmenetet: A nemzetiszocializmusban tulajdonképpen nem létezett és nem is létezhett egy „tudományos” NS-filozófia megalapozására szolgáló erős egyetemi filozófiai projekt. Ennek ellenére sok egyetemi filozófus vonódott be eszmeileg és intézményesen is a nemzetiszocializmusba. Az efféle esetekre vonatkozó megismerő gondolatmenetekenél az intézményes szempontokat is figyelembe kell venni. A legprominensebb eset Heidegger, amely ismert ugyan, bizonyos részleteiben azonban még nem tárták fel alaposan. 1933-

ban például volt Heideggernek egy eddig ismeretlen politikai kooperációs kísérlete Schmitt-tel, amely azonban 1933 szeptemberében kudarcba fulladt, és amely Heidegger politikai illúzióvesztése szempontjából sem volt jelentőség nélküli. Heidegger ezt követő Schmitt-kritikája tartalmilag végül is nem volt olyan komoly; néhány „zsidó” tanítványa azonban Schmitt-tel szemben olyan kritikát fogalmazott meg 1933 körül, amely impliciten a tanár Heideggert érintette; a nemzetiszocializmus első etikai kritikát, amely etikailag mégis viszonylag „gyenge” volt, mert a heideggeri filozófiai keret nem nyújt erős etikát. E kritika mégis a politikai filozófiához való konstruktív és „neoklasszikus” odafordulást eredményezte, amely 1945 után befolyásossá vált és melyet mindmáig erőteljesen figyelembe vesznek.

Fordította Gedő Éva

⁴² Abdruck der Quaestio XLVI aus der Summa Theologiae in der erweiterten Fassung: Annie Kraus, Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur, Münster 1971, hier: 138–149.

⁴³ Dazu vgl. Abraham a Sancta Clara, Der Narrenspiegel, hrsg. Karl Bertsche, Mönchengladbach 1925, 105ff, 117ff.

SAJÓ SÁNDOR

A világot értelmezni vagy megváltoztatni?

Heidegger egy hatvanas években készült tévéfelvételen¹ beszél Marx nevezetes Feuerbach-téziséről, amely szerint: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk.”² Fejtegetése szerint a tétel figyelmen kívül hagyja az értelmezés és a cselekvés közötti kölcsönviszonyt. A megváltoztatáshoz ugyanis az kell, hogy először elképzeljük, milyen lesz a megváltoztatott világ, azaz arra van szükség, hogy értelmezzük a világot.

A kérdés tehát az, hogy valódi alternatívával van-e dolgunk. Mondhatjuk-e, hogy a filozófia az értelmezéssel foglalkozik, és a megváltoztatás másokra tartozik? Valóban két gyökeresen eltérő dologról lenne szó, amelyek közül szükségképpen választanunk kell?

1. Értelmezés és értelemképződés

Az értelmezés kifejezést többnyire olyan tapasztalatokkal kapcsolatban használjuk, melyeknél egy homályos, tisztázatlan, bonyolult alakzattal találjuk szembe magunkat, amelyet, úgy tűnik, alaposabban szemügyre kell vennünk ahhoz, hogy megfejtjük valódi értelmét. Egy tudatos erőfeszítésről van tehát itt szó, melynek révén tisztázunk valamit. Így használatos a kifejezés a középiskolákban, de a tudományos életben is, amikor műalkotások vagy általában véve: sokrétű értelemalakzatok jelentését akarjuk megfejtetni.

Az értelmezés tágabb, filozófiai koncepciója azonban nem ebben az értelemben használja a kifejezést, hanem – az értelmezést az általában vett tapasztalat szükségyszerű mozzanatának tekinti. Eszerint a tapasztalatnak nincs olyan rétege, amelynél ne lenne jelen értelmezés. Ez azt jelenti, hogy a tapasztalat már mindig is az értelem tapasztalata (jelentése van), azaz az értelem nélküli vagy értelmetlen, tapasztalat nélküli sem ontológiai, sem logikai, sem időbeli értelemben nem

¹ A felvétel 1969-ben készült, és egy 1975-ös portréfilm részeként is hozzáférhető, lásd Richard Wisser – Walter Rüdel (1975).

² Marx (1969) 5.

előzi meg az értelmest. Az értelmes felől láthatjuk az értelmetlent, az értelmetlen felől viszont nem látjuk az értelmest. Az értelmezés előbbi felfogása esetlegesnek, filozófiai fogalma szükségszerűnek látja az értelmezést.

Az értelem meglétének, illetve hiányának problémája különösen pregnáns módon jelentkezik a trauma kapcsán. A kérdés itt az, vajon értelmetlen-e az, ami traumatizál (és ennek megfelelően azt tekintjük-e a terápia feladatának, hogy az alany értelmet adjon az értelmetlennak, és ily módon behelyezze egy olyan önmagáról alkotott történetbe, amelyet képes elfogadni), vagy egy már mindig is értelmes alakzat helyére kerül a terápia során kialakuló értelem-képződmény. Ez a probléma áll Freud *Farkasember*³ című tanulmányának középpontjában, ahol a szöveg több pontján is visszatér a kérdés, hogy a trauma kialakulásánál kulcszerepet játszó *coitus a tergo* vajon egy ősjelenet-e, vagy pedig egy ősfantázia. Freud többszöri mérlegelés után végül amellett foglalt állást, hogy lényegtelen, valóban megtörtént-e vagy csupán fantáziáról van szó: a lényeg az, hogy milyen értelme van. Ami egyet jelent azzal, hogy az értelem univerzalitása és szükségszerű megléte mellett teszi le a voksát.

Az értelem folytonos alakulása a tapasztalat egészét jellemzi. Jelen van az észlelésnél is, ahol csak az utólagos absztrakció révén beszélhetünk arról, hogy egy eredendő értelmetlen sokféleséggel (érzetadatokkal, qualékkal) van-e dolgunk, amelyek utóbb értelemalakzattá állnának össze, hanem már mindig is értelmes alakzatokat észlelünk. Az érzetadatból kiinduló koncepciók ezt valójában egy olyan magábanvalónak tekintik, amelyet a tapasztalat atomjaként, redukálhatatlan kiindulópontjaként feltételeznek, és amely úgymond kívülről kerül be a tudatba. Ám a dolog ugyanúgy nem rajtam kívül van, mint ahogyan az értelem sem „bennem van”, ami egyben azt is jelenti, hogy az értelem mindig is valaminek az értelme, és az a valami, aminek az értelme, már eleve a világban van. A világot kell tapasztalnom ahhoz, hogy valami értelmeset tapasztaljak – és mivel a világ közös világ, amelynek értelmétől elválaszthatatlan, hogy mások számára való világ is, az én–másik közötti viszony esetében sem lehet szó egy hierarchikus, fundált rendről. Az értelem interszubjektivitása azt jelenti: az, hogy egy tapasztalat értelme nem egy szolipszisztikus, individuális tudat értelemadásának eredményeként áll elő, hanem mindig is közös értelmeket feltételez.

Ha az értelemképződés univerzális, akkor nem lehetséges elválasztani egymástól – legalábbis úgy nem, ahogyan a fenti Feuerbach-tézis feltételezi – az értelmezést és a cselekvést, hiszen az értelmezés cselekvés, a cselekvés pedig értelmezés. Lehetséges, hogy új értelmek keletkezzenek, ám sohasem a semmiből keletkeznek, ha a semmin az értelem hiánya, az értelmetlenség, a káosz értendő.

³ Freud (1998).

A traumához hasonlóan a háborzongató (unheimlich)⁴ tapasztalata is hangsúlyosan felveti az értelem meglétének, illetve hiányának kérdését. Úgy gondolom, ez a fenomén is az értelemképződés kategóriája alá tartozik.

A háborzongató tapasztalatánál egyfelől egy jól ismert, hétköznapi, otthonos, világos és rendezett értelemalakzat van jelen, olyan, amit mindennaposan megélünk. És ehhez kapcsolódik hozzá valami, ami az élmény egészét háborzongatóvá teszi.

Ez a második mozzanat lehet borzalmas – és az alábbiakban erről a típusról akarok beszélni –, de lehet olyasmi is, ami nem annyira borzalmas, mint inkább idegen, valószínűtlen, valószínűtlen és kiismerhetetlen. Ebbe az utóbbi típusba tartoznak Kafka történetei, például *A kastély*, *A fegyenctelep*, *Az átváltozás* és más írások is. Vagy a Freud által is idézett *Homokember* E. T. A. Hoffmannról.

Mindkét típusra áll, hogy nincs bennük semmi értelmetlen: nagyon is értelmes mindaz, amit ilyenkor tapasztalunk. Ha nem lenne értelme, akkor nem lenne képes rá, hogy háborzongató tapasztalathoz vezessen. Aminek számunkra nincs értelme, amellett szó nélkül elmegyünk, anélkül, hogy észrevennénk. Ám az alábbi esetben nyilvánvalóan nem ez a helyzet.

A háborzongató tapasztalatánál az otthonos és megszokott értelem billen ki. Ez a tapasztalat nem írható le egy radikálisan új értelem kialakulásaként, de nem írható le úgy sem, mint a meglevő értelemalakzat változatlan fennállása. Az, ami kezdetben otthonos, úgy alakul át háborzongatóvá, hogy közben mégsem szorul teljesen vissza. Ha maradéktalanul eltűnne, akkor nem állna elő a háborzongató tapasztalata.

A háborzongató tapasztalatát az alábbiakban egy 1936-ban rendezett konferencia példáján elemzem.

a) Az otthonos

1936. október elején Németország vezető jogászai kétnapos konferenciát tartanak Berlinben. A rendezvény ugyanolyan forgatókönyv szerint zajlik le, mint bármelyik mai konferencia, amelyeket mindannyian jól ismerünk. Először a sürgős tennivalói miatt a részvételt az utolsó pillanatban lemondó miniszter üdvözlő szavait olvassák fel; ezt a megnyitó beszéd követi, amely megadja a konferencia számára iránymutatató téziseket; azután következnek maguk az előadások, végül pedig az összegzést adó és a jövőbeli feladatokat kijelölő zárszó. Később egy jogi szakfolyóirat különszámaként megjelenik a konferencia szerkesztett anyaga.⁵

⁴ A háborzongató vagy kísérteties két alighanem legnagyobb hatású taglalása: Heidegger (1989) és Freud (2001).

⁵ Az anyag letölthető az internetről: <http://archive.org/details/Das-Judentum-in-der-Rechtswissenschaft-1>

b) A borzalmas

A konferencia témája a zsidó szellem elleni harc.

Egyik szervezője és vezéralakja Carl Schmitt: ő tartja a megnyitó beszédet, és a zárszót is ő mondja. A megnyitó beszédben kijelöli a konferencia három antiszemita vezértételét (Leitsätze). Az egyik Hitleré, a *Mein Kampf*-ból (Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn), a másik a már említett miniszteré, Hans Franké (Die Rassengesetzgebung ist abgeschlossen; aber es bleibt die Aufgabe unserer unermüdlichen Erziehung, die Erkenntnis der jüdischen Gefahr im deutschen Volke wachzuhalten – Frank később a „lengyel mészáros”, a „lengyel zsidómészáros”, a „lengyelek királya” neveket kapja), a harmadik a sörpuccsban agyonlőtt jogászé, Theodor von der Pfortené, akinek Hitler a *Mein Kampf*-ot ajánlja (mások mellett, hiszen az ajánlás a puccs összes áldozatának szól).

Mielőtt továbbmennék, a borzalmas és a hátborzongató megkülönböztetéséhez a következő példákat tarthatjuk szem előtt.

(1) A lengyelek legyilkolása vagy a zsidók kiirtása: borzalmas. A zsidó szellem elleni harcról tartott konferencia nem egyszerűen borzalmas, mint inkább hátborzongató.

(2) Az, hogy a „fogyatékosokat”, a kommunistákat, a zsidókat és a cigányokat haláltáborokba viszik és elgázosítják, borzalmas. Az, hogy a nácik csoportos utazási kedvezményt kapnak a birodalmi vasúttársaságtól, hátborzongató (ha egy vonaton négyszáznál többen utaztak, az SS-Reichssicherheitshauptamt 50 százalékos kedvezményt kapott).⁶

(3) Amit a Kertész Imre-regény (*Sorstalanság*) főszereplője átél, borzalmas. Az, hogy ő úgy éli meg (magát a lágert is, és az azt követő időt is), mintha ez lenne a dolgok normális menete (mivel számára ez a dolgok menete), hátborzongató.

(4) Az, hogy időnként formanyomtatványokat kell kitölteni, szokványos. Az, hogy valakinek arról kell nyilatkoznia, zsidó-e a felesége, borzalmas. Annak a formanyomtatványnak a látványa, melyet kitöltve Heidegger igazolja, hogy tudomása szerint a felesége nem zsidó, hátborzongató.

(1) Szinkrón hátborzongató

Hátborzongató, hogy a megszokott kereteket milyen témák és magától értetődő meggyőződések töltik ki. A konferencia felépítése és menete, az előadások tárgyas-szakmai stílusa ismerős, a témák viszont hátborzongatóvá teszik őket. Az egyik megvitatott téma az, miként kellene eljárni annak érdekében, hogy az árja diákokat ne fertőzze meg a zsidó szellem; hogyan lehetne kizárni annak lehető-

⁶ Vö. <http://www.taz.de/1/archiv/print-archiv/printressorts/digi-artikel/?ressort=do&dig=2008%2F02%2F16%2Fa0025&src=GI&cHash=6cbb50732e>.

ségét, hogy a diákok figyelmét elkerülje: éppen egy zsidó szerzőt olvasnak. A megoldás az, ha a zsidó szerzőket elkülönítik, és Judaika címszó alatt helyezik el a könyveiket.

Egy másik probléma, hogy miként lehetne egyszerre eleget tenni a tudományos korrektség követelményének – tehát annak, hogy hivatkozni kell a szerzőre, akinek valamely elképzelését idézik –, ugyanakkor – ha ez a szerző zsidó – világosan el kell határolódni tőle. Az egyik javaslat szerint a zsidó szerzőket úgy kell hivatkozni, hogy zárójelben mindig oda kell írni, zsidóról van szó.

Hátborzongató, ahogyan Frank a legnagyobb magától értetődőséggel teszi fel a kérdést egy helyen: hogyan lehetséges, hogy árja szerzőket megfertőztek a zsidók, például hogyan lehetséges, hogy Engelst megfertőzte Marx?

(2) Retroaktív és proaktív hátborzongató

Az értelemalakulást általánosan jellemző retroaktivitás és proaktivitás a hátborzongató tapasztalatánál is jelen van. A dokumentumok értelmének alakulását befolyásolja, hogy tudjuk, miket tett később akár Hitler, akár Hans Frank, akár más hivatkozott személy. Ezeknek a cselekedeteknek az értelme visszamenőleg átformálja azokat a jelentéseket, amelyek a konferencia idején álltak elő. Például az, hogy tudjuk, Streicher, a *Der Stürmer* alapítója és kiadója, akit beszédében Schmitt védelmébe vesz, mivel úgy mond nagyszerű harcot folytat a német emigránsokkal szemben, később több antiszemita gyerekkönyvet is kiad. A legsikeresebbet a konferencia után két évvel, *Der Giftpilz* címmel, amely arról szól, hogy a zsidók olyanok, mint a mérges gomba: kívülről esetleg szépek látszanak, de halálosak.

Bármennyire igazságtalan legyen is az ilyen utólagos, visszafelé beleolvasás (amelynek párdarabja az előre történő beleolvasás, a proaktív értelemképződés, amikor valaki minden antiszemita-gyanús megnyilvánulás kapcsán farkast kiált, azaz a jövőbeli borzalom előrevetítéseként ragadja meg a jelenbéli kijelentést), mégis: nehéz elvonatkoztatni attól, hogy mit csináltak a későbbiekben a szereplők. A későbbi események értelme visszasugárzik az előbbiekre, és módosítja azokat.

Heidegger alighanem joggal írja, hogy a nemzetiszocialista pártba való belépését, a rektorátus idején kifejtett tevékenységét nem helyénvaló a későbbi események (a zsidók megsemmisítése) fényében értelmezni. Ám ennek ellenére: a későbbi események értelme utólag átjárja a korábbiakét, és lehetetlen nem azok fényében látni őket. Az értelem szükségképpen így alakul, és az ettől elválasztandó személyes felelősség megállapításának a kérdése éppenséggel csakis ennek a spontán értelemalakulásnak a perspektívájából merül fel. Ha a korábbi események értelmét le kell választani a későbbiekéről, az pontosan azt jelzi, hogy ere-

dendően azokkal összefüggésben keletkezik ez az értelem. Ha nem így lenne, akkor nem kellene leválasztani róluk.

(3) A meta-hátborzongató

A hátborzongató tapasztalata látszólag azt implikálja, hogy az, ami borzalmas, megkérdőjelezhetetlenül az: hogy rögzített az értelme, szükségképpen azt jelenti, amit jelent... A fenti példánál úgy tűnhet, nemigen fordulhat elő, hogy azt, amit borzalmasként jellemeztem, valaki más (vagy akár ugyanaz az illető) egy későbbi időpontban ne borzalmasként tapasztalja. Ám ez a magától értetődőség nagyon is megkérdőjeleződhet, és elképzelhető, hogy az az értelemképződmény, amelyet borzalmasnak nevezünk, ne mint borzalmas jelenjen meg – és ez is hátborzongató. El tudunk képzelni egy olyan világot, amelyben mindenki egyöntetűen azt gondolja, hogy minden lengyelt rabszolgasorba kell taszítani vagy minden zsidót meg kell ölni? Borzalmas és hátborzongató, hogy a haláltáborokban történtek megtörténtek; de az a gondolat is hátborzongató, hogy elvileg bármikor történhet olyasmi, amiről most magától értetődően azt gondoljuk, hogy nem szabad megtörténnie. Elég, ha arra gondolunk, hogy más korszakokban vagy más kultúrákban hogyan gondolkodtak vagy gondolkodnak a rabszolgákról, a nőkről, a négekről, a bennszülöttekről, még hozzá nagyjából egyöntetűen. Nem világos tehát, mi szabhat határt az értelem alakulásának, mi rögzítheti – egyáltalán határt szabhat-e számára bármi is.

2. A világ megváltoztatása

A marxi tézisben a változtatás a világ cselekvés révén történő megváltoztatását jelenti. A heideggeri ellenvetést, mely a koncepcióban rejlő leegyszerűsítést bírálja, tovább árnyalhatjuk, számos olyan mozzanatra mutatva rá, melyeket a marxi képlet homályban hagy. A látszólag könnyedén különválasztható cselekvés ugyan is további konstitutív mozzanatot tartalmaz: azt implikálja, hogy a cselekvő tudja, milyen most a világ; tudja, hogy ez a világ nem jó; tudja, mi vele a baj; tudja, hogy milyen lenne az a világ, amelyik ennél jobb lenne; és tudja azt is, mit kell tennie annak érdekében, hogy a jelenlegi világból az egyelőre csupán elképzelt jobb világ kialakuljon; és közben magától értetődően jelen van az a feltételezés is, hogy a meg-célzott jobb világ egyben egy lehetséges világ is.

Kétségtelenül vannak olyan szituációk, amikor cselekednünk kell, amikor nem lehet nem cselekedni, illetve a nem cselekvés is cselekvés (ha nem cselekszünk, azzal nem kivonjuk magunkat az adott szituációból, hanem hagyjuk, hogy a szituáció foglyai legyünk). A cselekvésnél szeretnénk azt feltételezni, hogy tudunk

jól cselekedni, ami az értelemképződés perspektívájából annyit jelent, hogy azt feltételezzük, léteznek olyan értelemalakzatok, amelyek egyértelműek, kétségbevonhatatlanok és megkérdőjelezhetetlenek, és mint ilyenek egy olyan világot írnak le, amely mint elérendő cél meghatározza a cselekvést. Az ilyen értelemalakzatok határt szabnak az értelem állandó alakulásának: ha elfogadjuk, hogy léteznek ilyenek, azzal azt feltételezzük, hogy van olyan szituáció, amikor valami úgy jelenik meg, mint ami nem lehet, hogy ne éppen azzal az értelemmel rendelkezzen, amellyel éppen rendelkezik.

A cselekvésnél vagy előnyben részesítünk bizonyos elveket másokkal szemben, vagy pedig azt feltételezzük, hogy a cselekvésünk szabályaként szolgáló elv egyetemes elv, abban az értelemben, hogy nem képzelhető el olyan eset, amelyre nem alkalmazható. Ám a látszólag egyetemes elvekről olykor kiderül, hogy nem egyetemesek. Noha a legtöbbször alighanem úgy gondoljuk, a lehető legtávolabb áll tőlünk, hogy bárkit is megöljünk (a „ne ölj” parancsa univerzálisnak tűnik), nagyon is el tudunk képzelni olyan szituációkat, amikor gyilkolnunk kell. Léteznek olyan kivételes helyzetek, amelyekben cselekednünk kell, például azért, mert ha nem cselekszünk, akkor minket ölnek meg (természetesen ha a gyilkolás mellett döntünk, kétséges, miként éljük túl vagy egyáltalán túléljük-e azt). Ugyanakkor az erőszakmentesség gandhiánus elve azt a problémát veti fel, hogy ha minden ellenállást feladok és hagyom, hogy megöljenek, azzal nem sújtom-e azt a közösséget, amelyiknek a tagja vagyok, azaz nem éppenséggel ezzel áruolom-e el azokat, akik számára példaként akartam szolgálni?

Ilyen kivételes állapotok állnak elő minden háborúban, amikor felfüggesztődnek az addig (a békében) érvényes szabályok, normák és törvények. Ám a hagyományos hadviselésnek legalább megvannak a maga saját szabályai, amelyeket a harcban álló felek kötelesek betartani, és amelyek élesen elkülönítik egymástól a béke és a háború világát. A terrorizmus viszont ezt a megkülönböztetést is érvényteleníti: béke és háború világa egybemosódik. Ezt az összefonódást jelzi már maga a „terrorizmus elleni háború” kifejezés is.

A világ megváltoztatásának programja azon az ontológiai feltevésen alapul, hogy ezt a változtatást a dolgok, az eszközök, az anyagok átformálásának mintájára kell elgondolni, melyek úgymond tőlünk független, önálló vagy adott létezők. Ennek megfelelően az átformálás (megváltoztatás) egy már eleve adott forma egy másik formává átalakítását, vagy egy formátlan anyagnak megformált anyaggá való átalakítását jelenti. Ez a koncepció van jelen a művészetelmélet számos változatában is, például abban a michelangelói megfogalmazásban, amely szerint a szobor potenciálisan már ott van a kőben, csak ki kell szabadítani belőle, de általában véve az imitáció-elméletek minden olyan formájában, amikor a művészi reprezentáci-

ót egy kész minta valamilyen adottságra való alkalmazásaként gondolják el. Ez az elképzelés végső soron a platóni kozmológia alkotáskonceptióját követi, mely szerint a démiurgosz egy anyagot formál, egy mintát követve, világgá.

A kérdés azonban éppen az, nincsenek-e e mögött a magától értetődőnek tűnő elképzelés mögött kétségbe vonható előfeltevések. Így például az a feltételezés, hogy a cselekvés csakis utólagos lehet, az átalakítás tárgyához képest tehát másodlagos, esetleges, meghatározott és külső. A fenti művészetfilozófiai koncepció kritikáját és alternatíváját egyebek mellett éppen a heideggeri művészetfilozófiában találjuk meg, amelyik azt mutatja meg, hogy a dologra mint a műalkotás alapjára orientált elméletek zsákutcába vezetnek. Minden olyan művészetelmélet, amelyik azt kutatja, milyen többletet tesz hozzá a műalkotás az alapjául szolgáló dologhoz, bármennyire is ezt a többletet hangsúlyozza, még mindig megmarad azon az előfeltevésen belül, hogy a műalkotás számára a dolog szolgál alapul, emiatt pedig az imitációként értett reprezentáció keretei között marad. A heideggeri művészetfilozófia az elrejtetlenségként felfogott igazságfogalmával ezt a koncepciót igyekszik maga mögött hagyni.⁷

Azonban nem elegendő azt mondani, hogy az anyag vagy valamilyen tárgy előfeltevése megkérdőjelezhető, hanem ehhez azt is hozzá kell tennünk, hogy valójában az objektum és a szubjektum oppozíciója és eredendő elválasztottságának a gondolata szolgál a bírált elképzelés alapjául. Ebben az értelemben pedig a szubjektumra alapozó, a szubjektum elsődlegességét előfeltételező egológikus filozófia ugyanolyan félrevezető, mint a vele látszólag legélesebb ellentétben álló, az objektumra alapozó fenti koncepció: mind a kettő a szubjektum–objektum szembeállításban gondolkodik, és ehhez képest másodlagos, hogy éppen melyik oldalt emeli ki.

A kérdés az, hogy a gondolkodás (a filozófia által gyakorolt „értelmezés”) vajon mennyiben tér el ettől. Ha a beszédaktus-elmélet által tárgyalt jelenségeket tartjuk szem előtt, akkor világossá válik, hogy a beszéd maga is a cselekvés egyik fajtája, azaz a valós cselekvés/pusztá beszéd oppozíciója nem áll meg. De ennél többről van szó: maga a gondolkodás is cselekvés, anélkül, hogy szükségképpen performatívum lenne: valami olyasmit visz a világba, ami addig nem volt jelen benne. Olyasmit hoz létre, ami megváltoztatja azt az értelemképződményt, aminek addig a világot tudtuk.

A filozófia aligha jelent a szó szűkebb értelmében vett politikai cselekvést, de a kifejezés tágabb értelmében mindig is cselekvést jelent. A filozófusok – és mindenki, aki gondolkodik – azzal változtatják meg a világot, hogy a filozófiát művelik, azaz gondolkodnak. És ennek részét alkotja az a kérdés is, hogy a cselekvés, a világ megváltoztatása milyen metafizikai, ontológiai, ismeretelméleti, etikai

problémákat implikál és milyen összefüggéseket mutat az értelmezés tevékenységével. A cselekvés elgondolása maga is cselekvés.

Irodalom

- Freud, Sigmund (1998): *A Farkasember. Klinikai esettanulmányok II.* Ford. Bart István és mások. Filum, Budapest.
- Freud, Sigmund (2001): *A kísérteties.* In: *Művészeti írások.* Ford. Bókay Antal és mások. Filum, Budapest. 245–281.
- Heidegger, Martin (2006): *A műalkotás eredete.* In: *Rejtektutak.* Ford. Ábrahám Zoltán et al. Szerk., utószó, jegyz.: Pongrácz Tibor. Osiris, Budapest. 9–68.
- Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő.* Ford. Vajda Mihály és mások. Gondolat, Budapest.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1969): *Werke.* Band 3. Dietz, Berlin.
- Wisser, Richard – Rüdel, Walter (1975): *Martin Heidegger – Im Denken unterwegs.* Dokumentumfilm, 44 perc. Südwestfunk, Neske-Produktion.

⁷ Heidegger (1989) 37skk.

OLAY CSABA

A politikai fogalma Carl Schmitt és Hannah Arendt gondolkodásában*

A politikai és a politika megkülönböztetése

A politika minden hagyományos meghatározása emberek együttéléséből fakadó feladatok, szükségszerűségek elvégzését vagy az együttélésben és annak feladataiban megvalósítandó eszmények megfogalmazását tűzi ki célként. Mind a feladatok, mind az eszmények bizonyos területekhez és szempontokhoz kötődnek. A „politikai” kifejezés használata annyiban kíván ettől elszakadni, amennyiben nem meghatározott területhez (például biztonság, élelmezés) akarja kötni a politika lényegét, hanem olyan dimenziót vagy alapviszonyt kíván felmutatni, ahonnan érthetővé válik jelenségek összetartozó sokfélesége (például idegen és saját különbsége). Az alábbiakban azt követem nyomon, ahogyan mind Carl Schmitt, mind Hannah Arendt gondolkodásában megjelenik a politikai markáns koncepciója. Figyelembe fogom továbbá venni, hogy egyesek rokonságot látnak a két gondolkodó politikáiról alkotott elképzelése között, mégpedig nem függetlenül a Weimari Köztársaság bizonyos politikai tapasztalataitól.¹ Schmitt és Arendt elgondolásában közös egyrészt a politikai dinamikus, rögzítetlen jellege, másrészt pedig, hogy az államot, intézményeket megelőzi valamilyen dimenzió: a politikai ezzel olyasmi, aminek szerkezete és viszonya a politikai intézményekhez (állam-

* A dolgozat az MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében, az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj, az OTKA K 81997 és az OTKA K 100922 számú projektjének támogatásával készült.

¹ Lásd például Brunkhorst (1999), Marchart (2010), Kályvas (2009), a magyar nyelvű irodalomban Miklósi (2004). Miklósi Schmitt és Arendt közös háttérének felmutatása mellett ellentétes perspektíváikat is érinti: „...míg Schmitt felfogását a nemzetközi politika és általában a nagyobb politikai entitások közötti viszony problémái uralják, addig Arendt nézetét a valamely adott politikai kereten belüli egyéni vagy együttes politikai cselekvés kérdése vezeti.” (Miklósi 2004, 197.) Mint látni fogjuk, tartalmilag pontosabb, ha a politikai vezető és a polgár perspektíváját különböztetjük meg, amiből következik a Miklósi által megfogalmazott körülmény.

hoz) és az igazgatási feladatokhoz tisztázásra szorul. A kifejtésben először Schmitt, majd Arendt koncepcióját vizsgálom, végül bizonyos következtetéseket vonok le. Mindenekelőtt célszerű alaposabban szemügyre venni a politikai fogalmát, mégpedig az értelmességét tagadó, alapvető ellenvetés felől.

A „politika” mellett mind Schmitt, mind Arendt gyakran használja a jelzőből főnévesített „a politikai” kifejezést. Volker Gerhart általában véve modoroskodásnak tartja a kifejezés használatát, amelynek meggyőződése szerint nincs igazán hozadéka.² Christian Meier – aki ellen Gerhardt kritikus megjegyzése részben irányul – felhívja a figyelmet, hogy a „politikai” jelentését a modern nyelvhasználatok erősen befolyásolják, és pedig úgy, hogy a különböző használatok egymásnak részben ellentmondanak. „Először [a „politikai” kifejezés – O. Cs.] a polisra vonatkozott, mely egybeesett a polgársággal, és egy meghatározott alkotmányra, azután pedig a monarcha által képviselt államra. A politikai cselekvést eredetileg pozitíve, mint az egészre orientálódó tevékenységet értették – ellentéte: az önérdékű –, majd inkább technikai értelemben fogták fel, sőt negatív értelemben, dörzsöltként, ravaszként, agyafúrtként. Végül a szó eloldódik az államra vonatkozástól. Az állam fokozódó eltársadalmasodása, azaz a társadalom politizálódása jegyében fut be újabban karriert, amennyiben a gyorsan politizálódó világ legkülönbözőbb igényeinek és egységeinek megnevezésére szolgál.”³ Majd Schmittre utalva írja a következőket: „A politikai (Politische) fogalmának az az előnye, hogy ... összhangban a mai szójelentés egyik lényegi szálával, képes megragadni valamit, ami nem azonos mindan-

² Gerhardt 2007, 151. „Uns bleibt auch verschlossen, was hinter der Unterscheidung zwischen der »Politik« und dem »Politischen« liegen muss, wenn ihr so viele, höchst unterschiedliche Denker (wie Carl Schmitt, Hannah Arendt oder Christian Meier) aus höchst unterschiedlichen Gründen folgen. Deshalb setzen wir uns über den Gemeinplatz der Abgrenzung beider Begriffe hinweg – und aus folgendem Grund: – Zur »Politik« kann alles gehören, was im öffentlichen Raum Aufmerksamkeit auf sich zieht; dazu zählen die Erwartungen im Vorfeld von Leistungen, die unter allgemeinem Anspruch stehen. Im gleichen Sinn ist auch das »Politische« auf das weite Handlungsfeld im öffentlichen Raum gerichtet, und es versucht, wie die »Politik«, das gemeinsame Merkmal aller dort stattfindenden Vorgänge auf den Begriff zu bringen. Im ersten Fall haben wir ein Gegensatzlichkeit unterstellendes Substantiv, eben die »Politik«; im zweiten Fall haben wir ein das Merkmal vergegenständlichendes substantiviertes Adjektiv, eben das »Politische«. ... bei Licht besehen ist die Unterscheidung stilistischer Natur und hat somit nur rhetorische Bedeutung. Für die Theorie der Politik ist das ohne Folgen; sie kann genauso gut: Theorie des Politischen heißen. – Dieser Konsequenz werden jene widersprechen, die das Politische im Anschluss an Hannah Arendt vornehmlich normativ begreifen möchten (Vollrath 1987). Für sie gehört die »Politik« in die Niederungen des empirischen Geschehens, während das »Politische« den idealen Horizont des politischen Handelns aufscheinen lässt. [...] Das ist eine sinnfällige Unterscheidung. Doch sie basiert auf einer Entgegensetzung von Idee und Realität, die in der Politik nicht zugrunde gelegt werden kann. Entwurf und Begriff des Politischen sind vom tatsächlichen Vollzug der Politik nicht zu trennen.” (Gerhardt 2007, 87–88.)

³ Meier 1980, 15.

nak a sokféleségével, amit a politikai (politisch) vagy politika jelent: egy vonatkozás- és feszültségmező, nevezetesen a mező vagy az elem, melyben a politikai egységekben (és alegységekben) és azok között az együttélés rendjét teremtik meg és gyakorolják, döntéseket hoznak közösen érdekes kérdésekről és álláspontokért harcolnak, melyek felől ezek a döntések befolyásolhatók.”⁴ A „politikai” megnevezést annyiban tartom szerencsésnek, amennyiben olyan viszonyokra utalhat, ahogy ezt Schmittnél és Arendtnél látjuk, amelyek nem kizárólag a politikában jelennek meg, de annak éltető talaját alkotják.⁵ Marchart Arendt és a hozzá kapcsolódó tradícióvonal sajátosságát abban pillantja meg, hogy a politikai autonómiáját akarja védeni, szemben azokkal a gyakorlati és elméleti törekvésekkel, amelyek a politikait valamilyen más terület függvényévé igyekeznek tenni. Figyelemre méltó, ahogy Marchart egy másik, Carl Schmitthez kapcsolódó hagyományt is megkülönböztet, melynek közös nevezője a politikai autonómia. A két tradícióvonal különbsége abban ragadható meg, ahogyan a politikai autonómia megfogalmazódik. Az arendti perspektívában az emberek pluralitásuk keretében szövetkeznek a nyilvános térben, ahol a közösré irányuló gond motiválja őket. A schmitti perspektívában egy ellenséggel szembeni külső antagonizmus hoz létre kollektívumot, tehát az elkülönülés meghatározó. Mindkét tradícióvonalon azért alkották meg a politikai megfelelő fogalmát, hogy a politikai cselekvés asszociatív vagy disszociatív dimenzióját fogalmilag lefedjék, ahol mindkét dimenzió specifikus kritériumként szolgál, hogy elgondolható legyen a politikai autonómia szemben a társadalmival, illetve a közgazdasággal.⁶ Nem Marchart az egyetlen szerző, aki egyfajta párhuzamba állítja Arendtet és Carl Schmittet. Hauke Brunkhorst fejtegeti Arendt-monográfiájában, hogy mind Arendt, mind Schmitt a politikai olyan fogalmát dolgozza ki, amely bizonyos értelemben megelőzi az államot, és tágabb annál.⁷

⁴ Uo. 16–17. Oliver Marchart három aspektust különít el a politikai fogalmának kialakulásában: „A politikai fogalmát először is a politika specifikumának nevéként használják, tehát a politika sajátos kritériumaként vagy sajátos minőségeként vagy racionalitásaként. Másodszor a politikának ahhoz, hogy a sajátos kritériuma más kritériumoktól függetlenül érvényes legyen, az autonómia viszonyában kell állnia más társadalmi területekkel szemben. A fogalom, »a politikai« ekkor a politika autonóm jellegét jelöli, szemben az erkölccsel, gazdasággal stb. Harmadszor a politikainak egy meghatározott pillanatban – amint a társadalmi megalapozhatatlan természete nyilvánvalóvá vált – primátust tulajdonítanak a társadalmival szemben. Ekkor a társadalom intézményének/destitúciójának tulajdonképpeni momentumát jelenti.” (Marchart 2010, 47.)

⁵ Marchart 2010, 47.

⁶ Uo. 38.

⁷ „Totale Herrschaft ist entstaatlichte Politik. In der Diagnose trifft Hannah Arendt sich mit Carl Schmitts These vom »Ende der Staatlichkeit« nicht so weit von Schmitt entfernt. Während jedoch Schmitt eine konkrete, vorrechtliche Ordnung des Politischen, sei es als autoritären Staat, sei es als Großreich und völkische Bewegung, zur politisch-theologischen Alternative des demokratischen Rechtsstaats erklärt, verteidigt Arendt den zwischen autoritären Staat und totalitärer

A politikai Schmittnél: barát és ellenség

A politikai⁸ fogalma Carl Schmitt, a rendkívül vitatott német jogtudós és filozófus esetében a barát–ellenség híres-hírhedt megkülönböztetéséhez kapcsolódik. Schmitt *A politikai fogalma* című (a továbbiakban PF), eredetileg 1927-ben megjelentetett, majd 1933-ban és 1963-ban újra publikált nagy hatású írásában fejti ki vonatkozó elképzelését.⁹ A gondolatmenet kiindulópontja, hogy az állam nem önálló jelenség, amennyiben nem adja meg a politikai teljes fogalmát: „Az állam fogalma előfeltételezi a politikai fogalmát.” (PF, 15.) A szóban forgó előfeltételezés-viszony értelmét Schmitt további kifejtéséből olvashatjuk ki: mivel vannak olyan helyzetek, amikor az állam már és még nem létezik, de valamilyen politikai biztosan, ezért ennek meg kell előznie az államot. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy Schmitt kérdésfeltevésének sajátos aktualitását abban látja, hogy saját korában az állam és a társadalom demokratikus összefonódása révén, azaz a „totális” államban „minden – legalábbis lehetőség szerint – politikai, és az államra való hivatkozás már nem képes arra, hogy a »politikai« specifikus megkülönböztető ismertetőjegyet megindokolja.” (PF, 16.) Schönberger a szöveg első kiadásával kapcsolatban megállapít egy kettősséget, melyet a későbbi szövegváltozatokban is, bár gyengébb formában, fennállni lát.¹⁰

Schmitt elgondolása kibontásához azzal a segédfeltevéssel él, hogy relatíve önálló tárgyterületek (morál, esztétika, gazdaságtan) egyetlen fogalompár alapelentétével jellemezhetők. A feltevés nem triviális, az esztétika komplex területére nézve például még csak nem is hangzik meggyőzően. Hiszen a szép és a rút ellentéte nyilvánvalóan nem képes lefedni a terület egészét, ahogy azt már pusztán a „nem szép művészetek” elképzelése is mutatja. Ugyanakkor Schmitt érvelése lényegét, mint látni fogjuk, nem érvényteleníti, ha a vonatkozó területek, például az esztétikai jelenségek nem egy alapvető ellentétpár, hanem egy alapvető fogalmi konstelláció köré rendeződnek.

Bewegung in Bedrängnis geratenen republikanischen Nationalstaat politisch, ohne deshalb den Staat theologisch zu verklären.” (Brunkhorst 1999, 62.)

⁸ Az eredeti német „das Politische” kifejezést több módon fordították magyarra. „A politikai” megoldás mellett olvasható „a politikum” is. Megítélésem szerint az előbbi azért szerencsésebb megoldás, mert – túl az utóbbi idegen csengésén – már a szóképzésben jelzi, hogy nem valamilyen lehatárolható területről van szó. A vita tömör áttekintéséhez lásd Cs. Kiss 2004, 417–419.

⁹ Az értelmezők egyetértenek abban, hogy Carl Schmitt *A politikai fogalma* című könyve az életmű egyik legfontosabb írása (Körösi 2004, Hooker 2009, 14.), többen egyenesen az „egész életmű kulcsának” tekintik (például Kaufmann 1988, 15.). Kétségtelen, hogy a leghosszabban tartó vitát és reakciókat e mű váltotta ki, amit részben elősegített a több kiadás nem jelentéktelen eltérése.

¹⁰ Schönberger 2003.

A politikai meghatározását Schmitt a barát és ellenség megkülönböztetésére építi, melyre vonatkozóan a *locus classicus* így hangzik:

„A specifikus politikai megkülönböztetés, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a barát és ellenség megkülönböztetése. Ez egy kritérium értelmében nyújt fogalmi meghatározást, nem kimerítő definícióként vagy a tartalom megjelöléseként. [...] E megkülönböztetés mindenesetre önálló, de nem egy saját új tárgyi terület értelmében, hanem olyan módon, hogy nem alapulhat sem az említett más ellentétek egyikén vagy közülük többön, s nem is vezethető vissza ezekre. [...] A barát és ellenség megkülönböztetésének az az értelme, hogy megjelölje az összekapcsolódás vagy szétválás, az egyesülés vagy felbomlás intenzitásának legvégső fokát.”¹¹

Érdemes azzal kezdeni, hogy Schmitt szerint félreértjük a politikait, ha egy sajátos területnek tekintjük.¹² Közvetlen vonzereje a politikai ilyen meghatározásának, hogy képes figyelmbe venni az átpolitizálódás jelenségét, tehát azt, amikor ellentétek, különbségek, élethelyzetek hirtelen más megvilágítást nyernek.¹³ Pozitíve azt mondhatjuk, a politikai *paraziter* – más, meglévő ellentétekre épül rá, mégpedig oly módon, hogy nincs eleve lehatárolva, miből nőhet ki a politikai, és miből nem. Ennyiben a politikai parazita totalitásáról is beszélhetünk. Schmitt világosan kimondja ezt: „A politikai az emberi élet legkülönbözőbb területeiről, vallási, gazdasági, erkölcsi vagy más ellentétekből merítheti erejét; nem jelöl meg saját tárgyi területet, hanem csak az emberek egyesülésének és szétválásának *intenzitási fokát*.” (PF, 26.) A politikai tehát egy intenzitásfok, mégpedig különböző területekről származó ellentétekhez kapcsolódó egyesülés és szétválás intenzitásfoka, amit Schmitt formulaszerűen a barát–ellenség megkülönböztetéssel fejez ki. A politikai ennél fogva nem az ellentétek pusztja létezése, hanem az ellentétek kiéleződésének, fokozódásának lehetősége, mely végső esetben az élethalálharcig mehet el.¹⁴

¹¹ Schmitt 2002, 18–19. Az alábbiakban csak utalásszerűen térünk ki az ellenség fogalmának alakulására Schmitt későbbi gondolkodásában, melyet főként *A partizán elmélete. Köztes megjegyzés a Politikai fogalmához* (1963) fejt ki. Lásd ehhez „Barát és ellenség Schmitt gondolkodásában” című, megjelenés alatt álló tanulmányomat.

¹² Pontatlannak tűnik ezért Pethő Sándor megfogalmazása: „A politikum Schmitt számára nem valamely tevékenységet, hanem a társadalmi élet egyik szféráját jelenti, amely az erkölcs, az esztétikum, a gazdaság stb. mellett saját kritériumokkal rendelkezik.” (Pethő 1993, 161.). Lásd ezzel szemben Hofmann 1992, 105.

¹³ Lásd Figal 1994, 40. és Ladwig 2003, 46.

¹⁴ Ennyiben félrevezető Pethő Sándor beállítása, mely szerint a „Begriff des Politischen” koncepciójának egyik lényeges előfeltevése a barát–ellenség szembeállításában is megfogalmazódó negatív tartalmú antropológia. Ez elsősorban abban fogalmazódik meg, hogy az ellenséggé válást pusztán az »ontológiai másság«, az idegenség is megalapozza [...] Az ellenségesség (Feindschaft) így a másik létének létszerű tagadása (seinsmässige Negation), aminek a háború csak legszélsősége-

Amikor Schmitt a barát–ellenség megkülönböztetést kritériumnak minősíti, ezzel aláhúzza, hogy a barát–ellenség viszony nem a konkrét tartalma felől tekintve jellemzi a politikait. Nem arról van szó, hogy az ellentétnek nincs tartalma, hanem hogy az ellentét tartalmilag többféle lehet, amelynek fokozódása és a nyomában kiépülő barát–ellenség viszony alkotja a politikait. Arra a kézenfekvő kérdésre, hogyan jutunk el ettől a kritériumtól a politikai tartalmakhoz – vagy másként: hogyan „vezethető vissza” az, amit tipikusan és szokásosan politikainak nevezünk, barát és ellenség Schmitt-féle különbségére –, az ellentétek intenzíválódásának elemzésével lehet válaszolni.

Leszögezhetjük, hogy Schmitt barát–ellenség megkülönböztetésének értelmezéséhez a barát filozófiai hagyományból ismert fogalmai kevés fogódzót nyújtanak. Mind a barátság, mind a barát–ellenség viszony ősrégi téma a filozófiai gondolkodásban. A barátság klasszikus érték, és az erényes élet lényeges alkotórésze. Az ellenségeskedés és viszály pedig már a preszókratikusoknál felmerülő téma, ahogy a Hérakleitosztól származó „polemosz patér pantón” is mutatja. A viszály és vetélkedés továbbá mozgatóerőként nagyon hamar megjelenik („homéroszi versengés”), és – a fejlődés motorjaként – kedvelt témája marad akár a felvilágosodás korabeli társadalomelméleteknek is (Mandeville, Kant). Ezek az utalások azonban nem segítenek Schmitt elképzelésének kifejtésében, mivel a német gondolkodó a barát–ellenség megkülönböztetést elsősorban az ellenség fogalma felől ragadja meg. Az ellenségfogalom primátusát Schmitt a mű 1963-as új kiadásához írt előszavában visszautasítja: „Az ellenségfogalom állítólagos elsődlegességére vonatkozó szemrehányás általánosan elterjedt és sztereotip. Félreismeri, hogy a jogi fogalom minden mozgása dialektikus szükségszerűséggel a tagadásból ered.” (PF, 11.) Schmitt utalása nem igazán világos. A sajátosan személyes vonzalomként értett barátságot a filozófiai hagyományban tipikusan nem az ellenséggel állítják szembe, hanem az egyének közti közömbös viszonytal: aki közömbös nekem, az nem a barátom. Elég egy pillantást vetni Schmitt szövegére, hogy lássuk, a Schmitt-féle „barát” alapján véve szövetséges egy kiélezett szituációban. Ezzel szemben egy barátot kedvelünk, szeretünk. Hogy a barát–ellenség distinkció az ellenség felől van megvonva, az világosan látszik annak nyilvános voltából, hiszen ami nyilvános, az eleve nem szólhat személyes viszonyról.¹⁵ „Az ellenség tehát nem vetélytárs vagy ellenfél általában. Az ellenség nem is magánellenfél, akit ellenszenvérségektől vezérelve gyűlölnék. Az ellenség csupán az embereknek legalább

sebb, s mint ilyen, kivételes megnyilvánulása... A politikum definíciója tehát végső alapjait tekintve egy negatív mozzanatra, a másik létének tagadására épül fel.” (Pethő 1993, 163.)

¹⁵ Lásd ehhez a 2. korroláriumot: „A háború és ellenség fogalmainak viszonyáról” (1938). In PF, 73–79.

eshetőlegesen, azaz reális lehetőség szerint *harcoló* összessége, amely egy éppen ilyen összességgel áll szemben. Az ellenség kizárólag nyilvános ellenség.” (PF, 20.)

Az idézett szöveghely világosan kiemeli, hogy a barát–ellenség distinkció nem egyénekre, hanem embercsoportokra értelmezendő, ami azt jelenti, hogy a szóban forgó szembenállás is alapjában véve embercsoportok ellentéte. Ezt erősíti meg, hogy Schmitt a nyilvános jelleget az embercsoportra, kiváltképp egy egész népre való vonatkozás alapján értelmezi. A *politikai fogalma* nem tárgyalja, milyen csoportokra és emberek milyen összességeire gondol Schmitt, s a mű gondolatmenetében megválaszolatlan marad, hogyan különülnek el, minek az alapján jönnek létre, szerveződnek azok az embercsoportok, melyeknek pluralitása a politikai terét alkotja.

A barát–ellenség viszony fellépésének, kialakulásának pontosabb jellemzésében kézenfekvő abból a mozzanatból kiindulni, melyet Schmitt ellen gyakran negatív élel szoktak felhozni: A harc reális lehetőségének „mindig adottnak kell lennie ahhoz, hogy politikáról beszélhessünk”. (PF, 22.) A szöveghely egyértelműen kiemeli a politikai jelentésében, hogy az szervezett politikai egységek közti fegyveres harcra vonatkozik. (Uo.)¹⁶ Egy értelmező szerint Schmitt nem azt akarta jellemezni, milyennek kell lennie az államnak, hanem hogy ténylegesen milyen.¹⁷ Hasonló helyekre hivatkozva szokták Schmitt elképzelését úgy érteni, hogy

¹⁶ Gedő Éva szerint Schmitt nem normatív politika fogalmat akar kidolgozni, de valójában normatív politikai elképzelést fejt ki: arra szólít fel, hogy öljük meg egymást, és azt tartja politikának, ha megöljük egymást („A barát, ellenség és harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak és e vonatkozást meg is őrzik.” [PF, 23.]). Aránytévésztsnek vélem, ahogy Gedő nem a fegyveres konfliktus, hanem „az ölés” összefüggésébe állítja Schmitt elképzelését (Gedő 2010), még ha nem is akarok tagadni egyfajta pátozt Schmittnél. Hasso Hofmann hasonló szellemben nyilatkozik egy vita-hozzászólásban: „Carl Schmitts Begriff des Politischen gibt doch nicht einfach eine Beobachtung wieder, ist doch nicht einfach deskriptiv. Vielmehr redet er auch von einem existenziellen Sinn des kollektiven Kampfes tötungsbereiter und todesbereiter Menschen. Die damit bloß angedeutete Spitze und Schärfe der Schrift korrespondiert mit einer bestimmten historischen Stimmungslage. Und das ist es doch, worauf die exorbitante Wirkung dieser Schrift weit über den Kreis der Juristen hinaus beruht. Und das ist es, was die rechtsstaatliche Verfassung in einer gefährlicher Weise abwertet.” (Quaritsch [1988] 304–305.)

¹⁷ „Das zweite Mißverständnis besteht in der Auffassung, daß es sich in der Schrift um eine normative Theorie der Politik oder des politischen Handelns handle, die die Freund-Feind-Unterscheidung und den kriegerischen Kampf als deren letzte Konsequenz zum Ziel und Inhalt der Politik mache. Gerade dieses Mißverständnis ist in der Wirkungsgeschichte nicht selten hervorgetreten, der Autor hat ihm womöglich auch nicht eigens widersprochen; es läßt sich freilich schon aus dem Text eindeutig widerlegen.” (Böckenförde, 345.) „Schmitt a politikai gondolkodás realista iskolájához tartozik. Politikafelfogása a Hobbes, Machiavelli, Max Weber által fémjelzett hagyományába illeszkedik. Nem a politika ideális, hanem tényleges világa érdekli, ezért politika-elmélete a leíró-analitikus elméletek körébe tartozik.” (Körösenyi 2004, 147.)

a barát–ellenség megkülönböztetést hangsúlyozottan a fegyveres harccal azonosítják, és azt a külpolitika hatáskörébe utalva azzal bírálják Schmittet, nem képes lefedni a politikai tevékenységek teljes spektrumát. A bírálat annyiban félrevezető, hogy nem veszi figyelembe sem a háborút, a harcot, a fizikai ölés lehetőségjellegét, sem a politikai másodlagos fogalmait. Schmitt ugyanis, legalábbis szándéka szerint, a politikáinak nem „bellicisztikus vagy katonai” meghatározását akarja adni: a „háború egyáltalán nem a politika célja és értelme vagy akár tartalma”, viszont „valóságos lehetőségként mindig adott előfeltétel, amely az emberi cselekvést és gondolkodást sajátos módon határozza meg, és ezáltal létrehozza a specifikus politikai viselkedést.” (PF, 23.)¹⁸ A látszólagos feszültség feloldható, ha figyelembe vesszük a harc vagy háború lehetőségjellegét, s ezzel kapcsolatban a politikai „másodlagos fogalmát” Schmittnél.

Komolyan véve a megfontolást, hogy a háború nem a politikai tartalma, a barát–ellenség megkülönböztetést sem tekinthetjük pusztán a fegyveres konfliktus azon előfeltételének, mely megállapítja a konfliktus ellentétes feleit. Sokkal inkább olyan állandó mérlegelés- vagy megítéléstejesítményre kell gondolnunk, melyet Schmitt szerint mindenkor végre kell hajtánunk. E mérlegelésnek kell a konkrét helyzet fényében döntenie arról, fennáll-e, kialakult-e egy barát–ellenség szembenállás. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy az ellentétesség különböző intenzitású lehet, és ennek az intenzitás-skálának csupán végpontja a barát–ellenség megkülönböztetés: „A politikai ellentét a legintenzívebb és legvégsőbb ellentét és minden konkrét ellentétesség annál inkább politikaivá válik, minél inkább közeledik a legszélső ponthoz, a barát/ellenség csoportosításhoz.” (PF, 21.) A barát–ellenség viszony fennállásának megállapítása ennél fogva állandó feladat, melyet a hadi konfliktusban a katonának már nem kell megoldani. (PF, 23.) A barát–ellenség megkülönböztetés ilyenénképpen nem más, mint a legalább az

¹⁸ A háború fogalmának 20. századi elmosódása olyan szempont, melyet Schmitt maga is figyelembe vesz későbbi gondolkodásában. A nemzetközi kapcsolatok elméletében ennek relevanciája világos: „A külpolitika és a diplomácia legfontosabb napirendi kérdése évszázadokon át a »béke« és a »háború« volt, és ez Grotius óta sokáig azt jelentette, hogy a kettőn kívül nincs harmadik állapot. A kérdés a 20. században is a külpolitikai napirendek része maradt, ám a béke és háború klaszrikusnak tekintett dichotómiája mint egymástól élesen elválasztható két terület megszűnt, és a napirendek tartalmi bővülésével a kérdés helyi értéke is megváltozott. Különösen a nukleáris korszak beköszöntével vált világossá, hogy a hagyományos felfogással szemben a »béke« és a »háború« közötti határ elmosódott, és ilyen módon a diplomácia és a háború viszonyát inkább a külpolitikai eszköztár olyan kontinuumának lehet tekinteni, amely a békés konfliktus- és válságkezeléstől az erő nukleáris korban bekövetkezett, fokozatos, »intelligens« alkalmazásán át egészen az erőszak brutális alkalmazásának lehetőségéig terjed. Az évtizedekben számos tanulmány tárgya volt az erőszak alkalmazására kész, ám formálisan erőszakmentes »kényszerítő külpolitika« (*coercive diplomacy*), amely a békés diplomácia és a háború közötti kontinuum közepén helyezkedik el...” (Kiss J. 2009, 50.)

egyik fél által megállapított és kimondott, intenzívvé vált ellentétviszony, mégpedig függetlenül az ellentét kezdeti tartalmától. Mivel fentebb láttuk, hogy a barát–ellenség megkülönböztetés embercsoportokra vonatkozik, ezért világos, az ellentét megállapítása az embercsoportok egymás közötti viszonylataiban bontakozik ki. Természetes módon merül fel a kérdés, kicsoda és minek alapján állapítja meg a barát–ellenség ellentét fennállását, amire még visszatérünk.¹⁹

A politikai embercsoportok vagy népek, tehát tipikusan államok között értelmezett ellentét elsődleges fogalmát viszont kiegészíti a politikai kifejezés ezzel összefüggő másodlagos jelentése: „Az államon mint szervezett politikai egységen belül, amely a maga számára mint egész hozza meg a barát/ellenség-döntést, ezen kívül az elsődleges politikai döntések mellett és a meghozott döntés védelmében a »politikáinak« számtalan másodlagos fogalma is létrejön.”²⁰ Ennek a megfontolásnak viszont alapvető következménye, hogy a belpolitikai rend és egység dinamikus, avagy rögzítetlen jellegű, s ennyiben állandó fenntartásra és megőrzésre szorul. Az államon belüli bármilyen tartalmú ellentétekkel és konfliktusokkal kapcsolatban elmondhajtuk, hogy sosem zárható ki teljesen eszkalálódásuk veszélye.²¹ „Die politische Einheit ist höchste Einheit, [...] weil sie [...] innerhalb ihrer

¹⁹ Kaufmann szerint ez alapvetően problematikus pont: „Schmitt läßt daher nicht nur unbeantwortet, wie Feindschaft festgelegt werden kann. Er argumentiert auch nicht offen dafür, wer darüber entscheiden soll.” (Kaufmann 1988, 52.)

²⁰ PF, 21. Lásd ehhez Böckenförde megfontolásait: „Auch die innere Politik bleibt in einem sekundären Sinn »politisch« im Sinne der gegebenen Definition. Dieser erwähnte sekundäre Charakter liegt darin begründet, daß der Begriff Politik oder politisch hier einerseits einen Absichtungsgrad vom Politischen zum Ausdruck bringt, andererseits aber den logischen Bezug zu ihm nicht aufgibt. ... Auch in einer politischen Einheit, also abgefriedet von der Intensität einer Freund-Feind-Gruppierung, gibt es Auseinandersetzungen um Fragen der Ordnung des Zusammenlebens; Menschen und Menschengruppen gruppieren sich dabei öffentlich mit- und gegeneinander. Sie tun das potentiell in jedem Bereich ... jede Auseinandersetzung kann, wenn sie eskaliert und keine auf Konfliktlösung zielende vernünftige Politik betrieben wird, bis zu dieser letzten Intensität aufsteigen.” „Das Politische [...] ist somit auch im errichteten und als politische Einheit handlungsfähigen Staat nicht verschwunden, abgedrängt etwa in den Bereich der Außenpolitik. Es ist potentiell, als die Möglichkeit eskalierender Freund-Feind-Gruppierung, auch im Staat stets gegenwärtig, selbst wenn es in der Normallage nicht sichtbar hervortritt.” (Böckenförde 2006, 347., 348. – Kiem. O. Cs.)

²¹ Kaufmann Schmitt-tel szemben felhozott alapvető ellenvetése azon alapul, hogy a politikai elsődleges és másodlagos fogalmának különbségét figyelmen kívül hagyja: „Die Freund-Feind-Unterscheidung soll somit einerseits eine politische Einheit von anderen politischen Einheiten, andererseits die politische von anderen Einheiten abgrenzen. An dieser doppelten Anforderung scheitert sie, da umgekehrt der Feindbegriff an die politische Einheit gekoppelt bleibt: Einerseits besteht die politische Einheit doch gerade aus denen, zwischen denen der bewaffnete Kampf, die organisierte »physische Tötung« (BP 33) nicht / möglich ist. Andererseits soll sie die Freund-Feind-Entscheidung treffen, also erst bestimmen, mit wem gewaltsame Konflikte möglich sind.” (Kaufmann 1988, 50.)

selbst alle anderen gegensätzlichen Gruppen daran hindern kann, sich bis zur extremen Feindschaft (d.h. bis zum Bürgerkrieg) zu dissoziieren.” (PF, 141.) Többek között Hasso Hofmann fogalmazta meg azt az ellenvetést, hogy a politikai másodlagos fogalma az első kiadásban még nem szerepelt, és Schmitt csak később, az ellenvetések hatására veszi bele azt a harmadik kiadásba.²² A tartalmi kérdés itt az, hogy szervesen betoldásról van-e szó, vagy olyan kiegészítésről, amely nem áll szemben az alapgondolattal. Schönberger elmosódottnak tartja Schmitt kísérletét a politikai másodlagos fogalmának bevezetésére, mert szerinte a kritérium a továbbiakban is a külpolitikára orientálódik, és nem önmagáért veszi figyelembe a belső konfliktusokat, hanem „a transzcendens állam-akarási potenciális fenyegetéseként” (Schönberger 2003, 39.). Az ellenvetés tétje alapvető: mondhatjuk-e Schmitt kísérletéről, hogy ígéretesen és termékenyen határozza meg a politikai fogalmát, vagy inkább úgy kell vélekednünk, hogy meghatározási javaslatában lényeges részek maradnak ki abból, amit többnyire és leginkább politikainak nevezünk? Az ellenérv arra hivatkozik, hogy például a politikai élet szokványos menete – a pártok és a parlament vitái – nem fedhetők le Schmitt meghatározásával. A válasz első lépéseként hivatkozhatunk arra, Schmitt számba veszi a „politikai” kifejezés lehetséges használatait.

Schmitt elképzelésének bírálatában sokszor döntő szerepet játszik, hogy a kritikus nem veszi figyelembe a „politikai” kifejezés gondosan elkülönített jelentéseit. Már *A politikai fogalma* igyekszik részletesen számba venni a lehetséges szóhasználatokat, és legalább három lényegesen eltérő használatot rögzít: a politikai elsődleges értelmét, a politikai másodlagos, az elsőhöz még kapcsolódó értelmét, végül pedig a politikai laza („torz”) használatát, ahol „az eredeti barát/ellenség-csoportosításból már csak valamiféle antagonisztikus mozzanat maradt vissza” (PF, 21.), tehát pusztán bármiféle ellentétességre, versengésre vonatkozik. Ennek figyelembevételéhez érdemes Schmittnek a „politikai” és a „pártpolitikai” különbségére vonatkozó megfontolását idéznünk, mely plasztikusan jellemzi a szakmai kérdések pártpolitikaivá válását: „Az államon belüli napi viták kifejezőmódjában ma a »politikai«-t gyakran azonos jelentésben használják a »pártpolitikai«-val; a politika döntések elkerülhetetlen »tárgyszerűtlensége«, amely csupán reflexe a minden politikai viselkedésben immanens barát/ellenség-megkülönböztetésnek, ekkor a pártpolitikai pozíció-megszállások és javadalomosztogató politika nyomorúságos formáiban és horizontjain nyilvánul meg, s a »depolitizálás« ebből keletkező követelése csak a pártpolitikai legyűrését jelenti.” (PF, 22.)

A barát–ellenség viszony fentebb tárgyalt intenzitásjellege tisztázza az egyik sokat idézett, első ránézésre furcsán hangzó megfogalmazást is:

²² Hoffmann 1992, 115. Lásd még Nippel 2003, 68.; Schönberger 2003.

„...elméletileg és gyakorlatilag fennállhat anélkül, hogy egyidejűleg mind ama erkölcsi, esztétikai, gazdasági vagy más megkülönböztetéseket alkalmazni kellene. A politikai ellenségnek nem szükséges erkölcsileg rossznak, nem szükséges esztétikailag rútnak lennie; nem kell gazdasági versenytársként fellépnie, és talán akár előnyösnek is tűnhet üzletet kötni vele. Az ellenség éppen a másik, az idegen, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyhogy szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele, melyek nem dönthetők el sem előzetesen meghozott általános normatív szabályozással, sem a konfliktusban »részt nem vevő« és ezért »pártatlan« harmadik ítéletével.” (PF, 19. – Kiemelés O. Cs.)

A szöveghelyből az intenzitásra tett utalást kell kiemelnünk, amely csak úgy értelmezhető, hogy az egyik érintett fél nézőpontját és az adott szituáció általa történő megragadását vesszük figyelembe. A külső nézőpont, a semleges harmadik megfigyelő irrelevanciája logikusan következik ebből.²³ A politikai lényege az intenziválódás lehetősége, és néha ténye.²⁴ Félreértés volna azt gondolni, hogy a politikai, azaz a barát–ellenség megkülönböztetések fennállása pusztán a különbségek, a másság és az idegenség létéből következne. Schmitt természetesen nem pusztán annyit akar állítani, hogy létezik másság vagy egzisztenciális másság. Ez egyben azt is jelenti, hogy a politikai fogalmában implikált barát–ellenség megkülönböztetés Schmittnél nem az identitás tisztázásával vagy megalkotásával függ össze. A szóban forgó másság nem egyszerűen a külső megfigyelő számára észlelhető eltérés, hanem legalább az egyik fél által tudatosított és fenyegetően intenzívként megélt másság. Tudatos, számon tartott eltérések, különbségek képezik tehát azt a talajt, melyből az intenzívebb ellentétesség kialakulhat.

A tudatosított ellentétek pusztá megléte még nem alkotná a politikai sajátos Schmitt-féle fogalmát. Ehhez még szükség van a másság potenciálisan fenyegető jellegére, melyet többek között az „átpolitizálódás” jelensége világít meg. Világosan ilyen helyzetekre utaló szöveghelyet találunk Schmittnél:

„A valóságos barát/ellenség-csoportosítás létszerűen olyan erős és mérvadó, hogy a nem politikai ellentét ugyanabban a pillanatban, amikor ezt a csoportosítást létrehozza, háttérbe szorítja a maga eddigi »tisztán« vallási, »tisztán« gazdasági, »tisztán« kulturális

²³ Ez a kizárólagosság alkotja az egyik botránykövet több, különösen a liberális Schmitt-kritika szemében. Kaufmann szerint ez az abszolút önkény mozzanata. Lásd még ehhez: Pogonyi (2010).

²⁴ Érdekes lenne ebben az összefüggésben végiggondolni a mediáció tapasztalatainak, különösen pozitív tapasztalatainak jelentőségét, hiszen a közvetítés lényege az eltérések egymáshoz igazítása, a megmerevedő másság lazítása. Mindazonáltal a profilaktikus lépések lehetősége nem cáfolja a Schmitt által leírt jelenséget.

ismérveit és indítékait, s alávetetik az immár politikai helyzet teljesen új és sajátoszerű – és ama »tisztán« vallási vagy »tisztán« gazdasági vagy más »tisztán« kiindulópontból nézve gyakran nagyon következtelen és irracionális – feltételeinek és következményeinek.” (PF, 26.)

A szöveghely – a meghatározás lényeges elemeként – újfent felveti az ellenségfogalom lehetőségjellegét. Láttuk, hogy Schmitt felfogásában nem csupán az ellenség, akivel ténylegesen háborút folytatunk. Viszont a lehetőségfogalom szűkítésére van szükségünk, ha nem akarjuk az ellenség kategóriáját minden lehetséges félre kiterjeszteni, mivel egy radikális értelemben minden tőlünk valamiben is különböző fél lehetséges ellenség. Ez nyilván értelmetlenül tág elgondolás lenne. Egy efféle kritériumnélküliséget lát Schmitt koncepciójában Matthias Kaufmann, amennyiben szerinte ez a felfogás nem tartalmaz semmilyen kritériumot vagy támpontot arra nézve, mikor ér el egy különbség barát–ellenség ellentétességi szintet.²⁵ Kaufmann ellenvetése megítélésem szerint félreérti azt, amiről az intenziválódási folyamat szól. A barát–ellenség megkülönböztetés, ahogy fentebb láttuk, saját és idegen különösen intenzívként megélt ellentétére megy vissza. Hogy itt nem lehetséges számszerűsített viszonyokat találni, az nem tűnik nagyon meglepőnek; sőt, inkább az ellentétes elvárás tűnik furcsának. Számos alapvető tulajdonság és megkülönböztetés esetében nyilvánvalóan nem lehetségesek diszkrét eltérések és számszerűsíthető egységek, ehelyett kvalitatív minősítésekről és ezek többé-kevésbé meglévő változatairól beszélünk. Carl Schmitt ugyan pontosan nem adja meg, milyen tartalmi szempontok játszhatnak döntő szerepet a háborús ellentétességben, de kizárja általában véve az elvi normatív, különösen pedig a gazdasági szempontokat: „semmilyen program, semmilyen eszmény, semmilyen norma és célszerűség nem ad rendelkezési jogot más emberek fizikai élete felett. Emberektől komolyan azt követelni, hogy embereket öljenek és készek legyenek meghalni csak azért, hogy a túlélők kereskedelme és ipara virágozzon vagy az unokák árufogyasztói képessége gyarapodjon, borzalmas és örült dolog”. (PF, 33.) A szöveghely megvilágítja azt is, hogyan értendő Schmitt megfogalmazásaiban a „létszerű” és az „egisztenciális” jelző: „a saját egzisztenciaforma létszerű érvény-

²⁵ „Nach innen hin ist also jeder ein möglicher Feind, da jeder das Opfer einer öffentlichen Feinderklärung werden kann. Selbst, wenn man dies außer acht läßt, so bleibt doch fast jeder jedermanns möglicher Feind. Zumindest gilt das für die Angehörigen verschiedener Rassen, Religionen, Konfessionen, ökonomischer Klassen usw. Denn daß diese Unterschiede zum Kriege führen können, wurde in der Geschichte vielfach bewiesen. Wie real zum jeweiligen Zeitpunkt die Möglichkeit ist, läßt sich kaum zuverlässig qualifizieren. So bleibt als Kriterium dafür, daß die Ebene des Politischen erreicht wurde, nur noch die bloße Faktizität des Kampfes.” (Kaufmann 1988, 53.)

re juttatásának érdekében történik, e forma hasonlóképpen létszerű tagadása ellenében”. A passzus arra utal, hogy Schmitt alapvetően a saját területi integritást, saját életformát védő háború esetét tartja szem előtt.²⁶

Az ellenségnek nyilvánítással kapcsolatban fontos kérdés, hogy mennyire függ szándékos aktustól, azaz hogy a barát–ellenség megkülönböztetés esetében kialakulásról vagy kialakításról pontosabb beszélni? Mint már utaltam rá, a barát–ellenség distinkció olyasmi, amiről egy ponton valaki (a szuverén) meghoz egy egyértelmű döntést. De hogy ez a döntés csak kimondja egy kialakult helyzet sajátosságát, vagy akarata irányultságával belejátszik ebbe a helyzetbe, az Schmitt fejtegetéseiből nem teljesen egyértelmű. Formulaszerűen nevezhetjük ezt az ellenségmegállapítás vagy ellenségakarási dilemmájának is. Előbbi lenne a jóindulatúbb olvasat, mely szerint kialakul egy helyzet, amit az ellenségnek deklarálás csak kifejezetten megfogalmaz, míg a rosszindulatúbb olvasat arra utal, hogy az ellenség fogalmát instrumentalizálni lehet, tetszőleges kellemetlen ellenfelet denunciálva, ahogy ezt különösen a belső viszonyok esetében sokszor látjuk az egyénekkal szemben.²⁷ A szóban forgó döntés meghozása pedig azt a már említett kérdést veti fel, ki hozza meg a döntést?

A fentiek után érdemes visszatérni arra a szempontra, hogyan viszonyul a barát–ellenség megkülönböztetés az államhoz? A megkülönböztetés hangsúlyozottan nem az állam, hanem a politikai lényegét hivatott megadni. Még ha így Schmitt felfogásában a politikai jelentése bizonyosan nem korlátozódik is intézményekre,²⁸ ugyanannyira bizonyos, hogy vonatkozik azokra: miben különböznek tehát a politikai intézmények és más intézmények a barát–ellenség megkülönböztetés kritériuma alapján (kórház, fociklub, párt)? Leginkább a harcra való készenlétet tekinthetjük annak, ami egy csoportot Schmitt felfogásában politikaivá tesz. Lényeges azonban, hogy Schmitt nem állítja, hogy a harc, a háború, a „fizikai ölés”

²⁶ Bernd Ladwig értelmezésében Schmitt félreérti az igazolás lehetőségeit, mivel ha ez igaz lenne, akkor háborút általában véve nem lehetne igazolni. Megítélése szerint Schmitt két kérdést kever össze: egyrészt azt a kérdést, miért ragad fegyvert egy embercsoport, másrészt azt, mi jellemzi magát a harc szituációját. Ladwig úgy véli, csak az utóbbi kérdést lehet joggal olyannak tartani, amelyet csak az érintett perspektívájából lehet megítélni. (Ladwig 2003, 57.) Megítélésem szerint Ladwig nem veszi figyelembe, hogy Schmitt-tet nem a harc szituációja, hanem a harcra való készenlét érdekli, függetlenül attól, hogy azután tényleges harci cselekmények zajlanak-e.

²⁷ Lásd. Bernd Ladwig megfogalmazását: „Ist der Fremde existentiell anders und bedrohlich, oder genügt es, ihn so zu sehen? Geht seine Fremdheit unserem Willen voraus oder ist sie dessen Funktion? Sehen wir uns mit ihr konfrontiert oder setzen wir sie in die Welt? Finden wir sie oder stellen wir sie her?” (Ladwig 2003, 55.) Ladwig joggal veti fel, hogy az első esetekben nem csak az érintettek perspektívájából ítéltető meg a helyzet, s így nem világos, miért ne lehetne általános érvényű kritériumokat keresni.

²⁸ Az állam ugyan nem definiálja a politikait, de ettől még a mérvadó politikai intézmény marad – „mértékadó egyég” (PF, 29.).

ténylegessége lenne a politikai lényege; sokkal inkább arról van szó, hogy lényegileg az erre a helyzetre való vonatkozás jellemzi mindazt, ami politikai. Ehhez kapcsolódóan Schmittnél a politikai és az állam szoros összetartozása már azon is látszik, hogy a háború joga (ius belli) az állam lényegét alkotja (Hofmann 1992, 107.). Ezek a megfontolások vezetnek el a *Verfassungslehre* azon formulájához, hogy az állam nem más, mint egy nép politikai formája.²⁹ Az államot politikai egységként tekinthetjük, mert magában békés egység, s ennyiben a politikait átfogó politikai egység.

A barát–ellenség megkülönböztetés egyik heves reakciókat kiváltó aspektusa a vele összefüggő liberalizmus-kritika. Mindenekelőtt hangsúlyozni kell, hogy Schmitt felfogásában a liberalizmus nem a lehető legnagyobb magánszabadságot jelenti, hanem egy általános hozzáállást, melynek alapjellemezője a saját haszon keresése és a veszély kerülése. A liberalizmus tendenciájában egy politikai felszámolását hozná magával a világban, melyből Schmitt szerint így kiveszne az emberi létezés egzisztenciális komolysága, egy ilyen világban nem lenne miért „értelmesen” ölni és meghalni: „Egy világ, amelyben az ilyen harc lehetősége maradéktalanul megszűnik és eltűnik, egy végérvényesen pacifikált földgolyó, a barát és ellenség megkülönböztetése és ennek következtében politika nélküli világ lenne. Esetleg adódhatna ebben a világban néhány nagyon érdekes ellentét és kontraszt, mindenfajta versengés és intrika, de értelmes módon nem létezhetne olyan ellentét, amelynek alapján az emberektől megkövetelhetnék életük feláldozását és amelynek alapján embereket arra hatalmaznak fel, hogy vért ontsanak és más embereket megöljenek.” (PF, 24.). Schmitt ugyan nem fogalmazza meg kifejezetten, de jól érezhetően ellenszenvvel tekint a felvázolt „depolitizált” világra. Ugyanakkor azt is kijelenti, hogy a politikai általa adott meghatározása közömbös „az iránt, hogy ebből a politikainak milyen vallási, erkölcsi, esztétikai, gazdasági értékelése következik”. (Uo.) A korábbiak fényében azt mondhatjuk, hogy a politikai Schmitt számára a komolyan vallott értékek, hitek, életformák létezését jelenti.³⁰ Schmitt egy további lényegi ellenvetése a racionális vita liberális felfogására vonatkozik: az idealizált megvitatás-elméletek valójában csak az érdekeket fedik el. Schmitt szembenállása a liberalizmussal olyan mélységű, hogy az Leo Strauss szerint egy „ellentétes előjelű liberalizmust” eredményez.³¹

Schmitt elgondolását azzal a szándékkal tekintettük át, hogy a politikai általa kidolgozott fogalmát vázlatosan felelevenítsük. Álláspontjának nyilvánvaló hozadéka, hogy a barát–ellenség megkülönböztetés felmerülése képes magyarázatot

adni az „átpolitizálódás” jelenségére. A barát–ellenség megkülönböztetés továbbá, mint láttuk, bizonyos értelemben a saját és az idegen megkülönböztetésével is összefügg, hiszen a saját intenzív veszélyeztetése a német gondolkodó meghatározása szerint az ellenség megjelenése. Ezzel Schmitt egy perspektivisztikus politikaértelmezés irányába tesz lépéseket, melynek alapjául egy erős individualitást implikáló valódi pluralitás szolgál, mely pluralitást nem képes homogenizálni semmilyen átfogó egység. Ha Schmitt továbbgondolási lehetőségeit próbáljuk számba venni, akkor kézenfekvő abból a fenntartásból kiindulni, mely a német gondolkodó kora és a jelen közti különbségeket hangsúlyozza. A harcra való készenlét a mai viszonyok között idejétműltnek tűnhet; olyasminek, amit a korszellem meghaladott. Szokás arra is hivatkozni, hogy megváltozott a háború és ezzel kapcsolatban az ellenség fogalma is.³² A háború fogalmának 20. századi elmosódása mindazonáltal olyan szempont, melyet Schmitt maga is figyelembe vesz későbbi gondolkodásában. Schmitt felől azt lehet mondani, hogy szó nincs arról, hiányoznának olyan csoportok, melyek készen állnak arra, hogy barát–ellenség különbségeket vonjanak meg. Schmitt elgondolásának bírálataként többfelől elhangzott az az értékelés, hogy kialakulóban van egy nemzetközi morális rend, melyet a nemzetek nemzetközi közössége képvisel – legyen az bármilyen tényleges intézményre is bízva –, és egy ilyen rend felszámolja Schmitt politikai „pluriverzum”-át. (PF, 36) És erre a Kantra hivatkozó örök béke koncepció sem válasz: feltéve, hogy értelmesnek tartjuk a kanti koncepciót a mai viszonyokra, a demokráciák nehézkes viselkedése a háborúk esetén nem cáfolja Schmitt felvetéseit. A megjegyzés valójában az állam fogalmát és annak centrális helyzetét érint. Ha azt állítjuk előtérbe, ahogy Schmitt a politikait meghatározza, akkor pusztán annyit kell rögzítenünk: a második világháború után Schmitt határozottan észleli, hogy a barát–ellenség megkülönböztetése nem kötődik többé olyan szorosan az

³² Llanque-Münkler 2003, 20. A nemzetközi kapcsolatok elméletében ennek relevanciája világos: „A külpolitika és a diplomácia legfontosabb napirendi kérdése évszázadokon át a »béke« és a »háború« volt, és ez Grotius óta sokáig azt jelentette, hogy a kettőn kívül nincs harmadik állapot. A kérdés a 20. században is a külpolitikai napirendek része maradt, ám a béke és háború klasszikusnak tekintett dichotómiája mint egymástól élesen elválasztható két terület megszűnt, és a napirendek tartalmi bővülésével a kérdés helyi értéke is megváltozott. Különösen a nukleáris korszak beköszöntével vált világossá, hogy a hagyományos felfogással szemben a »béke« és a »háború« közötti határ elmosódott és ilyen módon a diplomácia és a háború viszonyát inkább a külpolitikai eszköztár olyan kontinuumának lehet tekinteni, amely a békés konfliktus- és válságkezeléstől az erő nukleáris korban bekövetkezett, fokozatos, »intelligens« alkalmazásán át egészen az erőszak brutális alkalmazásának lehetőségéig terjed. Az évtizedekben számos tanulmány tárgya volt az erőszak alkalmazására kész, ám formálisan erőszakmentes »kényszerítő külpolitika« (*coercive diplomacy*), amely a békés diplomácia és a háború közötti kontinuum közepén helyezkedik el...” (Kiss J. 2009, 50.)

²⁹ Schmitt 1928, 3.

³⁰ Mouffe 1993, 110–111.

³¹ Idézi Figal 1994, 50.

államhoz, mint korábban gondolta. Ebbe az összefüggésbe tartozik az államiság korszakára vonatkozó gyakran idézett megjegyzése is az 1963-as kiadás előszavában: „Az államiság kora most véget ér. Erre nem is kell több szót vesztegetnünk. Vele véget ér az államra vonatkoztatott fogalmak egész felépítménye is, melyet az Európa-központú állam- és nemzetközi jogtudomány négy évszázados gondolati munkával hozott létre.” (PF, 8.)³³

Schmitt továbbgondolási lehetőségeivel kapcsolatban a barát–ellenség fogalom pár centrális helyzetét figyelembe véve kézenfekvő a kérdés, vajon a fogalom pár át-, illetve újraértelmezhető-e termékeny módon a mai viszonyokra nézve. Az egyik lehetséges kísérlet ebben a szellemben Chantal Mouffe nevéhez fűződik, aki a barát–ellenség megkülönböztetést megpróbálta átfogalmazni az agonizmus, az ellentétesség viszonyaira. Tartalmilag az a kérdés, hogy a fizikai ölés és a fegyveres harc helyett hozzárendelhetünk-e más lehetséges szélsőséges értéket a barát–ellenség polarizálódáshoz (például soft power,³⁴ gazdasági gyarmatosítás), amivel egy schmitti szerkezetű felfogást kapnánk? Elvi szinten semmi akadály, hogy a másik feletti, puha eszközökön alapuló uralmat, befolyásolást tegyük meg a politikai értelmének az élethalálharc helyett. Az állam saját akarátának érvényesítése felől nézve nincs lényegi különbség a gazdasági függőség kialakítása és a tényleges leigázáshoz kapcsolódó igazgatási függőség között. Maga Schmitt utal egy ilyen lehetőségre, bár egyénekre vonatkoztatva: „A gazdaságilag funkcionáló társadalomnak elég eszköze van, hogy a gazdasági versengésben alul maradót és sikertelent, vagy akár a »zavarkeltőt« kívül helyezze saját körforgásán, és nem erőszakos, »békés« módon ártalmatlanná tegye, konkrétan kifejezve, ha önként nem alkalmazkodik, hagyja őt éhen veszni.” (PF, 33.) Chantal Mouffe kísérletét Christopher McKoy úgy értékelte, hogy valójában eltávolodik a politikai schmitti fogalmától, hiszen az utóbbi tartalmazza a fizikai megsemmisítésre való vonatkozást,

³³ „Er hat nicht mehr [1963] die primäre Absicht, den Begriff des Staates zu präzisieren. Denn die Intensität des Politischen habe sich inzwischen vom Staat abgewandt und nicht-staatlichen Gebilden zugewandt, wie Schmitt in der Theorie des Partisanen gleichzeitig verdeutlicht. Angesichts dieser Entwicklung verliert der Staat seinen systematischen Status und wird zum historischen Begriff, zu einem Epochenbegriff, der zeitlich und räumlich auf einen bestimmten Abschnitt der europäischen Geschichte beschränkt wird.” (Kooperativer Kommentar, 15.) Érdemes megjegyezni, hogy Schmitt ezzel a gondolattal Arendt-hez hasonlóan egy új konstelláció, egy tradíciótörés bekövetkeztét diagnosztizálja.

³⁴ A „puha hatalom” („soft power”) fogalmához lásd Nye 2004, valamint Balogh 2010, 63–76. Nye szembeállításában a kemény hatalom jellemzője az utasítás, kényszerítés és csábítás, melyek a katonai erő alkalmazásában, szankciók, kifizetések és megvesztegetés formájában öltenek testet, míg a puha hatalom menedzsmenttel, vonzerővel és célok mellé állításal valósul meg az intézmény- és értékrendszeren, kultúrán, példaértékű kormányzati és külpolitikán keresztül.

ami Mouffe fejtegetéseiben már nem található meg.³⁵ Böckenförde hasonlóképpen úgy látja, nem lehet gyengíteni a halálos szembenállásra vonatkozást a barát–ellenség megkülönböztetésben, mivel ez felszámolná a politikai schmitti értelmét. Mégis lehet azt mondani, hogy Schmitt elképzelésének döntő eleme az ellentétesség fokozódásának a politikai eredeteként felfogott gondolata.

A háború és harc – a fegyver fogalma is – Schmittnél elsődlegesen az ölés lehetőségére utal: a „létszerű eredendőség értelmében”, azaz nem átvitt értelemben kell venni sem a harcot, sem az ellenséget: „Nem jelent sem konkurenciát, sem »tisztán szellemi harcot a diszkusszióban«, sem szimbolikus »birkózást«, amelyet végül is minden ember véghezvisz valamilyen módon, mert voltaképpen az egész emberi élet »harc« és minden ember »harcos«. A barát, ellenség és harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak, és a vonatkozást meg is őrzik.” (PF, 22–23.)

Schmitt tehát bizonyos joggal mondja, az általa képviselt elmélet nem harcias, „bellicisztikus”, nem isteníti a háborút: „A háború csupán az ellenségesség legvégsőbb megvalósítása. Nem szükséges, hogy mindennapi, normális legyen, s az sem, hogy valamiféle eszményi vagy kíváncsú dolognak érezzék, ellenben valóságos lehetőségként adótnak kell maradnia mindaddig, amíg az ellenség fogalmának megvan az értelme.” (PF, 23.) Az további kérdés, hogy az ellenség fogalmának értelmességét kíváncsún tartjuk-e, vagy sem. Schmitt helyenként úgy fogalmaz, mintha a liberalizmus egyik fő problémájának tartaná, hogy fel akarja számolni az ellenség lehetőségét – ezzel olyan világ jönne létre, mely a német gondolkodó szerint „komolytalan” lenne, hiszen hiányozna belőle a „valamiért való értelmes ölés és meghalás” lehetősége.

A politikai Hannah Arendtnél

A politikai Arendt-féle megragadásához fontos figyelembe venni a nyilvános és a politikai különbségét. A német filozófusnő a kalandvagyók és vállalkozó kedvűek kapcsán írja, hogy számukra megnyílik valamiféle nyilvános világ, amely viszont még semmiképpen nem politikai tér. E tér nyilvános jellege azáltal alakul ki, hogy a vállalkozó kedvű hozzá hasonlók közé kerül, akik képesek biztosítani egymás számára a tettek olyasfajta látásmódját, továbbadását és csodálatát, értékelését, hogy az így kialakuló elbeszélések alapján a költő és történetmondó később biztosíthassa hírnevüket az utókor számára. „Mindazzal ellentétben, ami magánszférában és a családban történik, [...] itt minden abban a bizonyos fényben

³⁵ Idézi Hitschler 2011, 118.

jelenik meg, amit csak a nyilvánosság, vagyis a többiek jelenléte hozhat létre.” Az így értett nyilvános azonban még nem a politikai, mivel ez a nyilvános tér rögtön megszűnik, mihelyt a vállalkozás, a kaland véget ér. „E nyilvános tér csak akkor válik politikaivá, amikor egy városban biztosítatik, tehát egy kézzelfogható térhez kötődik, amely túléli az említésre méltó tetteket, és képes áthagyományozni is az egymásra következő nemzedékeken át az utókorra végrehajtóinak nevét. Ez a város, amelyik maradandó színhelyet biztosít a halandó embernek és múlandó tetteinek és szavainak, a polisz.”³⁶

Az eddigiek világossá tették, hogy a republikánus hagyomány két alapvető tartalmi mozzanata található meg Arendt gondolkodásában: egyrészt a közérdek sajátos fölérendelése a magánérdeknek, másrészt az idegen uralom elutasításának hangsúlyozása, s ezzel az önkormányzat gondolata. Ezen a ponton érdemes közelebbről szemügyre venni ezt a vonatkozást, kezdve annak hangsúlyozásával, hogy Arendt maga nem nevezte magát republikánusnak, nem kapcsolódott kifejezetten valamiféle republikánus hagyományhoz. Ettől még természetesen lehet álláspontját republikánusként azonosítani, hiszen eltérő okai lehetnek annak, miért nem használja e kifejezést saját álláspontja megnevezésére. Kétségtelenül magyarázható ez a körülmény azzal az egyszerű ténnyel, hogy Arendt életében nem rajzolódt ki markáns gondolati, politikafilozófiai álláspontként egy „republikánus” megközelítés. Másrészt nyilvánvaló, hogy Arendt túl sokoldalú szerző ahhoz, hogy egyszerűen republikánusnak lehessen nevezni.³⁷ Érdekes megjegyezni, hogy a republikanizmus fontos pontokon nem áll távol bizonyos közösségelvű politikai filozófiáktól, ahogy ezt Michael Sandel példája is mutatja, aki Rawls-recenziójában a kommunitarizmus elnevezésről „áttér” republikanizmusra. A lépést azzal indokolja, a kommunitarizmus azt implikálná, hogy partikuláris közösség értékein alapuljanak jogok, miközben a lényeg nem a közösség, hanem a magukat kormányzó, köz iránt érdeklődő polgárok közössége. Ezzel fenntartja liberalizmusra vonatkozó bírálatait, de megalapozottabbnak gondolja azt egy republikánus perspektívába helyezni.³⁸

Arendt a politikai tevékenység iránti érdektelenséget a modern viszonyok sajátosságának tartja. Részben erre a problémára reagálva különböztet meg Will Kymlicka a republikanizmus tárgyalása során arisztotelianus és instrumentális (liberális) polgári republikanizmust, amelyek egyaránt azt akarják megvilágítani, hogyan lehet elérni az aktív polgári tevékenységet. Különbségük alapja abban ragadható meg, hogy az előbbi felfogás szerint a polgári aktivitás nem teher, önma-

gában hordja értékét, sőt az ezzel töltött élet a legmagasabb rendű emberi lehetőség. Az instrumentális republikanizmus tehernek, fáradtságnak tekint a polgári részvételt a közügyekben, de szükségességét azzal indokolja, hogy elengedhetetlen demokratikus intézményeink működéséhez és alapvető szabadságaink megóvásához.³⁹ Kymlicka világosan – és nem alaptalanul – az arisztotelianus republikánusok közé sorolja Arendtet. Arendt álláspontjának tartalmi elemzéséhez tanulságos számba venni azokat az ellenérveket, amelyeket Kymlicka az arisztotelianus republikánusok ellen hoz fel.

Az arisztotelianus republikanizmus sarokköve tehát az a tézis, hogy a politikai részvétel, az állampolgári tevékenység inherens értelemmel rendelkezik a cselekvő számára.⁴⁰ Kymlicka észrevételezi, hogy a modern ember tapasztalata tagadja ezt a tézist, hiszen nagyon sokan fáradtságosnak tekintik a politikai aktivitást, valami olyasminak, ami más célokat szolgál: munkát, pihenést, családi életet. Az egész politikai spektrum egyetért abban, hogy a politika elsősorban eszköze a magánéletnek – baloldali és jobboldali, liberálisok, a civil társadalom elmélet hívei vagy a feministák egyaránt. Benjamin Constant híres megkülönböztetésében is kifejeződik ez: a régiek és a modernek szabadságának különbségeként. Az arisztotelianus republikánusok Kymlicka szerint megpróbálják visszacsinálni ezt a történeti elmozdulást, és visszaállítani a „régiek szabadságának” elsőbbségét a jó életéről való koncepciókban. Kézenfekvő két módja ennek, hogy a politikai részvétel belső értékét dicsérjük, vagy a privát élet értékét támadjuk. Kimlycka leírásával szemben a következőt lehet felhozni: attól, hogy sokan ma ilyennek tekintik a politikai tevékenységet, még nem következik, hogy így is van. Ennek jele lehet, hogy a civil kezdeményezésekben való részvételt tipikusan olyasminak tekintik emberek, aminek kitüntetetten „van értelme”. Kétségtelenül tisztázatlan marad ezzel még az a további kérdés, hogy a civil tevékenység önértékét jelent-e, vagy az instrumentális értelem felé mutat? Kymlicka felteszi továbbá azt a kérdést is, hogyan lehet megváltoztatni a mai politikai gyakorlatot, tehát hogyan lehet elérni az intenzívebb állampolgári tevékenységet, ha a mai viszonyok már beálltak egy alacsony állampolgári aktivitásra. Ez a kérdés valójában csak abból a perspektívából adódik, amelyik az állampolgári tevékenységet eszköznek tekint. Ha

³⁹ Kymlicka 2001, 294.

⁴⁰ Figyelemre méltó Kimlycka leírása az állampolgárság elméletének (citizenship theory) kivárgásáról, amely a kilencvenes évekre a liberalizmus és kommunitarizmus vitájának eredményeként bomlott ki. Az állampolgárság jelensége elég közel van a jogok liberális gondolatához, és elég közel van a részvétel, odatartozás kommunitarista elképzeléséhez is. Az elméleti érdeklődés arra a fő belátásra épül, hogy a demokrácia nem csak alapintézményei és egy alapstruktúra igazságosságán múlik, hanem állampolgárainak minőségén és beállítódásain is. Ennyiben e fejlemény kétségtelenül bírálata lenne a klasszikus liberális elgondolásnak, mely szerint a liberális demokrácia működhet erényes állampolgárok nélkül is, elég a fékek és egyensúlyok megléte.

³⁶ Arent 2002b, 63.

³⁷ Arendt republikanizmusához lásd Canovan 1992, 6. fejezetét.

³⁸ Sandel 1994.

ugyanis a közéleti tevékenységet önértéknek tekintjük, akkor csupán arra van szükség, hogy ezt világossá tegyünk a polgárok számára – s ennek útjában nem egy titokzatos elméleti probléma áll, hanem egy olyan környezet, amely könnyen elhomályosítja e tevékenységforma önértékét.

Az eddigiekben a politikai Arendt-féle meghatározásáról, annak értelméről volt szó. Mindez azonban kiegészítésre szorul, mivel a politikai cselekvés egyrészt szorosan kapcsolódik a kifejtett nyilvános, politikai térhez, másrészt viszont nincs még részleteiben kifejtve, ha pusztán annyit mondunk, a politika értelme a szabadság. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a politikai cselekvés értelme azt akarja megnevezni, ami az egyén szempontjából a politikai tevékenység lényege, értelme és motivációja. Ennek megvilágításához Arendt sok vitát kavarázó megkülönböztetéseit kell szemügyre vennünk, mégpedig a munka, az előállítás és a cselekvés trichotómiáját. Tevékenységtipológiája kifejtése során Arendt eltekint a gondolkodástól és a szellemi tevékenységektől általában véve, ezeket az aktivitásokat csak a késői gondolati program, a *vita contemplativa* elemzései próbálják sajátos szempontból feltárni.⁴¹

Jelen összefüggésben nem szükséges a munka, az előállítás és a cselekvés megkülönböztetésének minden részletébe és nehézségébe belebocsátkoznunk. Így például nem tárgya fejtegetésünknek a munka és az előállítás elkülöníthetősége. Bizonyos értelemben gondot okoz, hogy sem a munka nem határolható el könnyen az előállítástól, sem az előállítás a cselekvéstől.⁴² Az előállítás Arendt alapvető meghatározása szerint tartós tárgyi világgal vesz körül bennünket, amely világ otthont adhat életünknek. A tartósság relatív, hiszen nem – mondjuk – földtörténeti értelemben véve tartósak az előállított tárgyak, hanem az emberi élet mulandóságához képest. A meghatározás másik mozzanata az otthonosság az emberi élet számára. Arendt nyilvánvalóan arra gondol, hogy a sajátosan emberi

⁴¹ Christian Trottman külön könyvben fejtette ki Arendt *The Human Condition*-jének bírlatát, amely már címében is Arendt „ellenpontja” akar lenni: *Faire, agir, contempler – Contrepoint à la Condition de l'homme moderne de Hannah Arendt* (2008).

⁴² E nehézség jelentkezik a gondolkodás értelmezése kapcsán is. Arendt megítélésém szerint indoklatlanul állítja szembe a gondolkodást a megfogalmazott gondolatokkal, például a megírt tanulmánnyal, mivel ezen utóbbi szerinte már az előállítás kategóriájába tartozik. Ezzel a beállítással az a gond, hogy a tevékenykedő gondolkodás nem lehet meg anélkül, hogy megfogalmaznánk egyes gondolatokat, másként fogalmazva, nem létezik a tiszta gondolkodási tevékenység, amelynek nincsenek gondolateredményei. Arendt saját álláspontja még bírálható is a történetbe foglalt élet koncepciója felől nézve: ott Arendt úgy érvel, az élet elmúlásával megszűnik létezni, csak akkor marad nyoma, ha történetbe foglalja egy megfigyelő – ugyanezt mintha el lehetne mondani a gondolkodásról is: még a gondolkodó perspektívájából sem tudjuk megmondani, mire gondolt, mit gondolt erről, ha nem folyamodunk egyes gondolatokhoz (Arendt 2002a, a továbbiakban: VA).

élethez hozzátartozik egyfajta mesterséges környezet. Nem részletezi viszont igazán, mire gondol, amit azért is meg kell jegyezni, mert a 20. században az előállított dolgok, a termékek világát éppenséggel az ellenkező jellemzővel is leírták, azaz az elidegenedés terepeként (Simmel, Lukács). Utóbbi szerzők energikusan fogalmazták meg azt a gondolatot, hogy az előállított dolgok, beleértve a kultúra műveit is, idegenként szembekerülhetnek az egyénnel, aki elsődlegesen szembenállásként, nem pedig otthonossággént éli meg ezt a viszonyt.

Érdemes megjegyezni, Arendt tevékenységtipológiáját nem szükséges úgy értelmeznünk, hogy a tevékenységek egyetlen lehetséges felosztása lenne. Így például a tevékenységek másfajta felosztását találjuk a középkorban, amennyiben három alaptevékenységet – imádkozás, munkavégzés, harc – szokás elkülöníteni, és ezeknek felelnek meg a főbb társadalmi rendek, azaz elsőként a papok és szerzetesek, másodszor a parasztok és kézművesek, harmadszor a lovagság és az uralkodók. Egy ilyen felosztás nem jelent gondot Arendt koncepciójára nézve, mivel könnyen belátható módon más felosztással van dolgunk, amelynek mérvadó szempontja eltér Arendt felosztásától. Arisztotelész szellemében mondhatjuk, hogy ez önmagában nem jelent problémát, hiszen a felosztások különböző szempontokat vesznek alapul. A középkori felosztásból egyrészt nyilvánvalóan több minden hiányzik (szellemi tevékenységek, játék), illetve összevonhatónak tűnik a munkavégzés és a harc (zsoldosok), másrészt nincs olyan egységes felosztási elve, mint Arendt esetében a tartósság.

A politika értelme szempontjából a cselekvés arendti tárgyalása döntő. A cselekvő megmutatkozásaként értett cselekvés szemlélhető elsőként a cselekvő felől nézve, s ekkor mindenekelőtt az önmegmutatás értelme szorul magyarázatra. Tisztázandó többek között, hogy milyen énről van szó, kicsodának a megmutatkozásáról beszélhetünk ebben az esetben. A cselekvő megmutatkozása vizsgálható továbbá a többiek felől is, akik számára a cselekvő megmutatkozik, s innen nézve a cselekvés egy kiszámíthatatlan, lényegileg uralhatatlan kezdeményezésnek bizonyul. Az a meghatározás továbbá, hogy a cselekvés feltárja a cselekvőt, értelmét tekintve megköveteli, hogy az emberek különbözzenek egymástól, és ugyanakkor különbségük ne legyen radikális. Arendt ezt a „pluralitás” alapfeltételének nevezi, s szerinte ez képezi mind a cselekvés, mind a politika alapját: az „emberi pluralitás olyan sokféleség, amelynek paradox tulajdonsága, hogy minden egyes tagja a maga nemében egyszeri. A beszéd és a cselekvés azok a tevékenységek, amelyekben ez az egyszeriség megmutatkozik.” (VA, 214.)⁴³ A cselekvésben

⁴³ A *Vita activa* egy helyen így fogalmaz: „A cselekvésnek szüksége van egy pluralitásra, amelyben ugyan mindenki ugyanaz, nevezetesen ember, de mégis olyan furcsa módon, hogy ezek közül az emberek közül senki nem egyezik meg egy másikkal, aki valaha élt vagy él vagy élni fog.” (VA, 17.) Ugyan az emberi feltételezettség minden aspektusában vonatkozik a politikaira, de a plura-

csak azért van tétje annak, hogy kicsodának és milyennek bizonyulnak a személyek, mert ugyan egymáshoz elég hasonlóak, de nem egyformák, míg ezzel szemben a munka, illetve az előállítás – jóllehet ezt Arendt nem hangsúlyozza – olyasmi, amiben mindenki egyforma, vagy különbségeik legalábbis elhanyagolhatók.⁴⁴ Világosan meg is fogalmazódik, hogy a különbözőség nélkül nem lenne lehetséges arendti értelemben vett cselekvés: „Az »általában vett ember« minden, bármilyen fajtájú »eszmeje« az emberi pluralitást valamilyen ősmóddal végtelenül variálható eredményeként ragadja meg, és ezzel eleve és implicit módon tagadja a cselekvés lehetőségét.” (VA, 17.) A pluralitás mint a különbözőség forrása elengedhetetlen ahhoz, hogy egyáltalán legyen minek megmutatkoznia a cselekvésben, jóllehet további tisztázásra szorul, hogy pontosabban micsoda az, ami megmutatkozik, hiszen erről nyilvánvalóan nem elég annyit mondani, hogy az emberek különbsége jelenik meg. A személyes egyszerűség csak mások egyszerűségével együtt és azokhoz viszonyítva gondolható el, s ennnyiben a pluralitás összetartozik az egyszerűséggel. Amikor Arendt a politikai lényegét a pluralitáshoz kapcsolja, akkor politikaértelmezését ugyanúgy ráutalja az egyes ember egyszerűségére is. Érdemes kiemelni, hogy ebben az elképzelésében a pluralitás nem elsősorban a sokféleség tényére vonatkozik, hanem annak megmutatkozására.

Arendt elgondolásában a pluralitás egy másik szempontból is alapvető feltétele a cselekvésnek, mivel ez képezi azt a „közeget”, amelyben a cselekvés meg tud mutatkozni. Formulaszerűen mondhatjuk, a pluralitás az alapja annak, hogy a cselekvésben van mi és van, kinek megmutatkozzon. A cselekvés lényeges jellemzője, hogy közvetlenül emberek között, tehát anyagok, dolgok, tárgyak közvetítése nélkül zajlik le. (VA, 17.) Ha tehát a pluralitás mint az emberek különbözősége annak feltétele, hogy legyen minek megmutatkozni a cselekvésben, akkor másfelől a pluralitás mint a többiek jelenléte annak feltétele, hogy a szerkezetét

litás feltétele még ezen túl is kitüntetett viszonyban van azzal, hogy emberek között létezik olyasmi, mint politika; nem csak *conditio sine qua non*, hanem a *conditio per quam*.” (Uo.) Lásd továbbá: „A politika az emberek pluralitásának tényén alapszik.” (Arendt 2002b, 21.) Utóbbi állítás úgy értendő, hogy az Arendt értelmében vett politika alapszik a pluralitáson; a politika mint igazgatás nem a pluralitáson alapszik, hanem az emberek egymás mellett éléséhez szükséges feladatokon.

⁴⁴ Arisztotelésznél megjelenik ennek előképe, amennyiben gondolatmenete azt sugallja, hogy az élet egészében véve nem lehet előállítás tárgya, az élet vezetése nem tekhé jellegű, ahogy ezt Arendt a későbbiekben ki is mondja: „Amiről a politikában szó van, azt Arisztotelész *ergon tou anthropou*-nak, az ember mint ember munkájának nevezte, és amikor ezt a munkát továbbra is igei módon mint »jól élni« (eu zén) definiálja, akkor ezzel nyilvánvalóan arra gondol, hogy itt nem lehet szó valami tárgyi-megfogható előállítottól, hanem csak a tevékenységről a maga aktualitásában.” (VA, 262.) Arisztotelész ezt ki is mondja: „az élet cselekvés, nem pedig előállítás” (Politika I 4, 1254a7) – ezért az élet sikerülése nem lehet az élet élésén kívül fekvő cél. A problémafelvetés alapjában véve Platónra megy vissza.

tekintve illanékony cselekvés valóságosnak mutatkozzék azáltal, hogy mások látják, hallják és beszámolhatnak róla. E két alapvető aspektus jól szemlélteti, hogy a pluralitás politikai feldolgozása az arendti gondolkodás centrumának nevezhető (ezzel nincs megmondva, miért – a két lehetséges szempont: a hatalom új felfogása, illetve a közös világ – utóbbi talán a közügyek értelmezésében is segíthet).⁴⁵ Első ránézésre nem világos, miért van szükség „közegként” a többiek jelenlétére, és miért nem elég az a lehetőség, hogy történetbe lehet foglalni a tetteket. Ezt az Arendt álláspontjának leglényegéhez tartozó alapgondolatot értelmezhetjük egyfajta Platónra visszamenő örökségként: létezni annyi, mint képesség megjelenni.⁴⁶ Ahhoz, hogy létezőnek tekinthessük, az emberi cselekvésnek, mint bármi másnak, képesnek kell lennie arra, hogy megjelenjen. Arendt számára – egészen a késői írásokig – a realitás és „világosság” jelentése ahhoz kapcsolódik, hogy valamit tartósan észlelni lehet.⁴⁷ Vizsgáljuk meg most a különbözőség és az önmegmutatás mozzanatait részletesebben. Az alábbi elemzésben két szempontot gondosan el kell különíteni: egyrészt Arendt mondandóját a személyes, egyéni identitásra nézve (esetleg a narratív identitás ante litteram elméletét), másrészt ennek politikai jelentőségét – egyáltalán nem triviális ugyanis, hogy a személyes egyszerűség megmutatkozásának milyen szintű politikai jelentősége van –, a politika értelme bizonyosan nem egy „virágozzék minden virág” show.

A cselekvés mint megmutatkozás szempontját Arendt úgy pontosítja, hogy a cselekvés válaszol a „Kicsoda a cselekvő?” kérdésre. A pluralitás alapfeltétele értelmében ezt a kérdést meg kell különböztetni a „Mi az ember?” kérdéstől, amely az ember általános fogalmára, tulajdonságaira és képességeire vonatkozik:

„[az ember] minden ilyen definíciója mindig olyan meghatározásokra és értelmezésekre fut ki, hogy mi az ember, milyen tulajdonságok illethetik meg összehasonlítva más élő-

⁴⁵ „Az emberi együtt maga után von egy világot, amely köztük létezik, amelyben mindannyian megjelünk, amelyben mindannyian észleljük egymást. Ezt a »világot« egyformán elvesztik az uralom alapú politikai elméletek, ahogy a liberalizmus egyén alapú politikai kifejeződése is.” Hull 2002, 22.) Arendt liberizmus-kritikájával kapcsolatban lásd Jaeggi 2003. Hull megjegyzése döntő, mivel ez mutatja, hogy Arendt elképzelése nem kezelhető csak újszerű hatalomelméletként.

⁴⁶ Csábító lehetőség úgy érteni Arendt tézisé, hogy Hegel elismerésre vonatkozó gondolatainak egy variánsát nyújtja. Az interszubjektivitás jelentősége a saját létezésben különösen a hegeli úr és szolga dialektikában jut egy klasszikus kifejtésre, melynek értelmében emberi szubjektumként létezni nem más, mint hogy más szubjektumok magukhoz hasonlóan (szabadnak és autonómnak) ismernek el. Ennek az olvasatnak viszont alapvető gyengéje, hogy Arendt egyáltalán nem hivatkozik Hegelre. Kétségtelenül van legalább két olyan mozzanat Hegelnél, amelynek nincs megfelelője gondolatmenetében, mégpedig egyrészt a kifejezett elismerés gondolata, másrészt az elismerés kölcsönösségének tényezője.

⁴⁷ Lásd például Arendt 1978. I, 40.

lényekkel; miközben az emberlét differentia specificája éppen abban rejlik, hogy az ember egy Valaki, és hogy ezt nem tudjuk összehasonlítani és mint kicsoda-lét nem tudjuk elhatárolni a kicsoda-lét más fajtájától”.⁴⁸

A „Kicsoda a cselekvő?” formula első ránézésre azt sugallja, hogy a cselekvő individualitásáról van szó, ráadásul Arendt maga többször használja a szintén ebbe az irányba mutató „személyes létezés” megfogalmazást.⁴⁹ Mégis döntő különbség, hogy míg az egyén individualitása elgondolható attól függetlenül is, hogyan viszonyul hozzá az, akinek az individualitásáról szó van, addig Arendtnél nem ez a helyzet. Rahel Jaeggi is ezt hangsúlyozza értelmezésében: „A kifejezés gondolatában az érdekes, hogy olyan valaminek a kifejezéséről van szó, ami ezen kifejezési lehetőség nélkül nem lenne eleve ott, és amit érint egy ilyen kifejezési lehetőség megléte vagy hiánya.”⁵⁰ Annyit pusztán az idézett negatív elhatárolásból is ki lehet emelni, hogy Arendt meggyőződése szerint a személyes emberi létezés nem ragadható meg maradéktalanul általános tulajdonságok segítségével.⁵¹ Ezzel függ össze az is, hogy a nyelv csődöt mond, amikor ezt a személyes kicsoda-valakit akarjuk megfogalmazni,⁵² következésképpen csak bizonyos nehézségekkel lehet pozitíve jellemezni azt, amiről Arendt beszél. A személyes Kicsoda megragadható, de csak egy történetbe foglalás sajátos feltételei mellett. Ki kell emelni ezzel kapcsolatban Arendt magától értetődő előfeltevését, melynek értelmében az ember egyszerűsége a cselekvésben ragadható meg. Azért fontos ezt aláhúzni, mert a cselekvés meghatározó jegyvé teszi a cselekvő egyszerűségének megmutatkozását,

⁴⁸ Lásd VA, 223. Kristeva megjegyzi, hogy Heidegger kérdése – „Kicsoda az ittlét?” – megelőzi ezt a megkülönböztetést Arendtnél (Kristeva 1999, 276.). Mindazonáltal figyelmen kívül hagyja, hogy a „kicsoda” kérdése Heideggernél nem az egyénre vonatkozik, hanem az autenticitás-inautenticitás ellentétpár összefüggésébe tartozik. Ez az ellentétpár viszont, ahogy Heidegger ezt többször hangsúlyozza, az emberi létezés „hogyanjára” vonatkozik, s így nem fedheti le teljesen a „Kicsoda vagy Te?” kérdést.

⁴⁹ Lásd például VA, 219.

⁵⁰ Jaeggi 2003, 246.

⁵¹ Az embert jellemző egyszerűség révén „mindenki mindenkitől, aki volt, van vagy lesz, meg van különböztetve, miközben ez az egyszerűség nem annyira meghatározott minőségek készlete és nem is már ismert minőségek egy »individuumban« való egyszeri összetételének felel meg, hanem sokkal inkább a natalitás minden emberi együttlétét megalapozó tényén nyugszik, a születettség [Gebürtlichkeit] tényén, amely révén minden ember egyszer valami egyszerien újként jelent meg a világban”. (VA, 217.)

⁵² „Az összetéveszthetetlen egyszeri Kicsoda-valaki (Wer-einer-ist), ami oly kézzelfoghatóan nyilvánul meg a beszédben és cselekvésben, kivonja magát minden kísérlet alól, hogy egyértelműen szavakba foglalják. Amint megpróbáljuk megmondani, kicsoda valaki, elkezdünk tulajdonságokat leírni, amelyeket ez a valaki másokkal oszt, és amelyek őhozzá éppen nem egyszerűségében tartoznak. Kiderül, hogy a nyelv, ha a Kicsoda leírásának eszközeként akarjuk használni, csődöt mond, és fennakad a Micsodán.” (VA, 222–223.)

anélkül, hogy számba venné azt a lehetőséget, hogy ez az egyszerűség nem egyes tevékenységek kapcsán, hanem csak egy élettörténet keretében mutatkozhat meg. Arendt az egyén egyszerűségét punktuálisan megjelenőnek tekinti, s nem veszi figyelembe azt a lehetőséget, hogy az egyszerűség egy folyamatban, az egyéni élet történetében mutatkozik meg. Ugyanakkor egyrészt ő maga is többször utal arra, hogy az egyén élete történet formájában ragadható meg, másrészt az egyes cselekvések szintén csak történetbe foglalás révén jutnak tartós létezéshez. Arendt tehát azáltal kerül közel az élettörténet gondolatához, hogy a cselekvés lehetséges megragadását a történetté formálás feltételéhez köti.

Az itt vázolt koncepciót Arendt alapvonásaiban görög szemléletűnek tartja, amelyben más tényezők rovására a cselekvő megmutatásának aspektusa áll előtérben, s ezzel függ össze a görögségre jellemző agonális szellem is. A szenvedélyes versengés és magunk másokhoz való hozzáérése alkotja a görög felfogás számára a politikai fogalmának tartalmát, és nem az állam vagy a törvény, ahogy például a római patriotizmus esetében. Ennek megfelelően a görög polisz két alapvető feladatot old meg. Egyrészt biztosítja a terepet olyan tettek számára, amelyek halhatatlan dicsőséget jelentenek, másrészt segít túllépni a cselekvés és a beszéd sajátos hiábavalóságán és mulandóságán, s ennyiben elsősorban a szervezett emlékezés alkotja a polisz szerkezetét.⁵³ Ugyanakkor ez az emlékezés nem egy elmúlt kezdetre való visszavonakozás, ahogy azt a római gondolkodásban láthatjuk, hanem olyan emlékezés, amely közvetlenül örökös jelenlétet biztosít annak, amire irányul. Ennélfogva a politikai terep a görög értelmezésben egy örök színpad, ahova csak belépés van, de ahonnan kilépés már nincs. Ehhez kapcsolódva fogalmazza meg Arendt, hogy a cselekvés az a tevékenység, amely először létrehozza a nyilvános teret. (VA, 249.) A polisz értelme így számára nem egy város földrajzi lokalizálhatóságában rejlik, hanem népességének szerveződési szerkezete, amely olyan jelenségteret alkot, ahol emberek egymás számára kifejezetten megjelenhetnek: „Cselekvés és beszélés [megalapoznak] egy térbeli közöttet [Zwischen]. [...] Ez a térbeli között nem más, mint a megjelenés tere a legtágabb értelemben, az a tér, amely azáltal keletkezik, hogy emberek megjelennek egymás előtt, és amelyben nem csak jelen vannak, mint más eleven vagy élettelen dolgok, hanem kifejezetten megmutatkoznak.” (VA, 250.) Ez a jelenségtér viszont még nem feltétlenül adott pusztán azáltal, hogy emberek együtt élnek, s ezért nem minden további nélkül azonosítható a politika terével. Még ha ki is alakul, a többség ezen kívül éli életét. E viszonyok tisztázásának céljából vizsgálja Arendt a hatalom nem szokványos módon értett fogalmát.⁵⁴

⁵³ „Eredetileg és a filozófia politikában való megjelenése előtt magának a polisznak a megalapítása volt az, aminek orvosságot kellett nyújtani az emberi ügyekben rejlő törékenység ellen.” (VA, 246–247.)

⁵⁴ Lásd ehhez Olay 2014.

Irodalom

- Arendt, Hannah (1978): *The Life of the Mind*. I–II. köt. Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- Arendt, Hannah (2002a): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München – Zürich, Piper.
- Arendt, Hannah (2002b): Mi a politika? In *A sivatag és az oázisok*. Budapest, Gondolat–Palatinus.
- Balogh Beatrix (2010): A Marshall-terv és a gyengeség ideológiája. 2000, 2010. május. 63–76.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006): Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts. In uő: *Recht, Staat, Freiheit*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 344–366.
- Brunkhorst, Hauke (1999): *Hannah Arendt*. Beck, München.
- Canovan, Margaret (1992): *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cs. Kiss Lajos (2002): Egy keresztény Epimétheusz (Utószó). In Schmitt, Carl: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Osiris – Pallas Kiadó – Attraktor, Budapest. 241–279.
- Figal, Günter (1994): Der Intensitätsgrad des Politischen. Carl Schmitts Phänomenologie der Feindschaft und das Ende des ideologischen Weltbürgerkrieges. In uő: *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit*. Metzler, Stuttgart, 39–56.
- Gerhardt, Volker (2007): Partizipation. Das Prinzip der Politik. Beck, München.
- Hitschler, Daniel (2011): *Zwischen Liberalismus und Existentialismus. Carl Schmitt im englischsprachigen Schrifttum*. Nomos, Baden-Baden.
- Hofmann, Hasso (1992): *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. Duncker&Humblot, Berlin.
- Hooker, William (2009): *Carl Schmitt's International Thought. Order and Orientation*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hull, Margaret Betz (2002): *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge Curzon, London – New York.
- Jaeggi, Rachel (2003): Öffentliches Glück und politische Freiheit: Hannah Arendts Kritik des liberalen Individualismus. In Thaa, Winfried – Probst, Lothar (szerk.): *Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts*. Philo, Berlin – Wien, 237–253.
- Kaufmann, Matthias (1988): *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*. Alber, Freiburg–München.
- Kalyvas, Andreas (2009): *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press, New York.

- Kiss J. László (2009): *Változó utak a külpolitika elméletében és elemzésében*. Osiris, Budapest.
- Körösenyi, András (2004): Carl Schmitt állam- és politikaelméleti alapfogalmai. In Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitttről*. Gondolat, Budapest, 147–167.
- Kristeva, Julia (1999): *Le génie féminin I. Hannah Arendt*. Payard, Paris.
- Kymlicka, Will (2001): *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Clarendon, Oxford.
- Ladwig, Bernd (2003): Die Unterscheidung von Freund und Feind als Kriterium des Politischen. In Reinhard Mehring (2003), 45–70.
- Llanque, Marcus – Münkler, Herfried (2003): Vorwort. In Reinhard Mehring (2003), 9–20.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz*. Suhrkamp, Berlin.
- Mehring, Reinhard (szerk.) (2003): *Carl Schmitt Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*. Akademie Verlag, Berlin.
- Mehring, Reinhard (2007): Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen (1927). In Manfred Brocker (szerk.): *Geschichte des politischen Denkens*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 510–524.
- Meier, Christian (1980): *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Meier, Heinrich (1994): *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Metzler, Stuttgart.
- Miklósi Zoltán (2004): A politikai cselekvés fogalmai – a szuverén és a honpolgár. In Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitttről*. Gondolat, Budapest, 197–210.
- Mouffe, Chantal (1993): *The Return of the Political*. Verso, London – New York.
- Nippel, Wilfried (2003): Krieg als Erscheinungsform der Feindschaft. In Reinhard Mehring (2003), 61–70.
- Nye, Joseph S. (2004): *Soft Power*. Public Affairs, New York.
- Olay Csaba (2014): Hannah Arendt a politika értelméről. *Kellék*, 2014. 51. sz. 7–24.
- Pogonyi Szabolcs (2010). Gyenge vagy totális? Schmitt liberalizmuskritikái. *Világosság*, LI. évf. 2010. ősz. 109–115.
- Pethő Sándor (1993): *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet.
- Quaritsch, Helmut (1988): Aussprache zu dem Referat von Ernst-Wolfgang Böckenförde. In Helmut Quaritsch (szerk.): *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt*. Duncker & Humblot, Berlin, 301–318.
- Sandel, Michael (1994): Political Liberalism. *Harvard Law Review*, 107 (May), 1765–1794.
- Schmitt, Carl (1927/2002): *A politikai fogalma*. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest.
- Schmitt, Carl (1928/2003): *Verfassungslehre*. Duncker Humblot, Berlin.

Schönberger, Christoph (2003): Staatlich und Politisch. Der Begriff des Staates in Carl Schmitt Begriff des Politischen. In Reinhard Mehring (2003), 21–44.

Trottmann, Christian (2008): *Faire, agir, contempler – Contrepoint à la Condition de l'homme moderne de Hannah Arendt*. Sens&Tonka, Paris.

Cs. Kiss Lajos

A fenomenológia és a politikai problémája¹

„...a nyugati filozófia soha nem rendelkezett és nem is rendelkezhetett a politikai tiszta fogalmával, mert kényszerűen az emberről beszélt és a pluralitás tényét mellékesen tárgyalta.

A politika(i) az emberek pluralitásának a tényén alapul... Mivel a filozófia és a teológia mindig az emberrel foglalkozik, s minden kijelentésük igaz lenne akkor is, ha csak egy ember vagy két ember lenne, vagy csak egymással tökéletesen megegyező emberek léteznének, ezért nem találtak érvényes választ a kérdésre: Mi a politika?”

Hannah Arendt²

¹ E tanulmány *A jogtudomány eszméje és hivatása. A filozófiai és tudományos hit paradoxonjai* című kötet második fejezetének (*A tudomány válsága és a filozófia, mint szigorú tudomány*) átdolgozott, egy új problémafelvetés szempontjából továbbfejlesztett változata, amely a fenomenológiai filozófia közvetett és közvetlen politikai vonatkozásait, s ezek politika-filozófiailag hasznosítható implikációit tárgyalja. (Vö. Cs. Kiss Lajos: *A jogtudomány eszméje és hivatása. A filozófiai és tudományos hit paradoxonjai*. Budapest, 2004, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, 29–74.) A korábbi frás értelme, teoretikus üzenete azonban megváltozik, ha már nem csupán a tudományos és filozófiai hit viszonyának szerkezetére, a lehetséges típusváltozatok elkülönítésére irányul a kutatói érdeklődés, hanem a filozófiai megismerés szociológiai és politikai kontextusának, a filozófiai állítások politikai jelentésének, illetve jelentőségének a kifejtése, végső soron a politika-filozófia egy lehetséges fenomenológiai értelmezésének a bemutatása a cél. Ennek megfelelően a *Logikai vizsgálódásoktól Az európai tudományok válságáig* ívelő szellemi fejlődésében a szigorú filozófiai tudomány eszméjével és hivatásával, a filozófiai hittel, az emberiség fenomenológiai megváltásával kapcsolatos husserli álláspontot változtatnának tekintjük. Ugyanakkor azt feltételezzük, hogy a közvetett politikai vonatkozásokon túlmenően, a szellemtörténeti helyzet változása, elsősorban a nemzetiszocialista totalitarizmus tapasztalata, figyelembe véve Husserl személyes érintettségét, kikényszerítette a filozófia és politikai viszonyának közvetlen értelmezését is, ami körvonalazhatóvá teszi az állami-politikai problémájával kapcsolatos fenomenológiai álláspontot. A tanulmány az OTKA K 100922 kutatási programjának keretében készült, módszertanilag és tartalmilag azonban szorosan kapcsolódik az OTKA K 76117 kutatási programjának keretében folyó államelméleti kutatáshoz, így annak is részét képezi.

² Hannah Arendt – Karl Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*. Hrsg. L. Köhler – H. Saner. München, 1985, Piper, 203.; Hannah Arendt: *Mi a politika?* In Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter, Pató Attila. Budapest, 2002, Gond – Palatinus, 21.

I.

Az újkori-modern tudatfilozófia legjelentősebb ismeretelméleti fordulatát Hume és Kant után Edmund Husserl hajtotta végre a szubjektivitás transzcendentálfilozófiai nézőpontját radikalizáló fenomenológia megalapításával.³ A fordulatot Husserl értelmezésében a 19. és 20. század fordulóján, a 20. század első harmadában kiéleződő szellemi válság⁴ kényszerítette ki, amelyben a pozitív tudományok

³ A 'radikalizálás' kifejezéssel az újkori filozófiai megismerés aspektusszerkezetének az átalakítására irányuló fenomenológiai törekvés újszerűségét, és az ennek szellemében született tudatfilozófiai kutatási programot jelöljük. A tudatfilozófia fenomenológia által végrehajtott beállítódás- és nézőpontváltozásának az ismérvei, amelyek egyúttal emergens teljesítmények, a következő állításokkal írható le. a) A fenomenológia a megismerést, az értékelést, az akarást – mint az ész három alapfunkcióját, mint az értelemadás és érvényességfeltárás három alpmódját – visszavezeti a szemléletre. Ezzel, mintegy Kant konstitúciós eljárását megfordítva, a fenomenológia radikálisan átértelmezi, pontosabban átfunkcionalizálja, újrakonstruálja a tapasztalat fogalmát: a tapasztalat lehetőségét, és annak elemzését a pszichológiai síkról átvezeti a tudat ideális-transzcendentális síkjára, ahol minden megismerés, értékelés és akarás megalapozása végbemegy. b) A fenomenológia az intencionalitás (élmény/fenomén) alapfogalmának, a fenomenológiai redukció és konstitúció-elemzés módszerének a bevezetésével a pozitív tény- és normatudományoktól független probléma- és munkaterület (transzcendentális tudat) jelöl ki. c) A tudattapasztalat szigorú a priori lényegtudományként a fenomenológia a szellemfilozófia tulajdonképpeni formájaként fogja fel önmagát. A szellemfilozófia tulajdonképpeni formájának a megalapozására, kifejtésére és igazolására Husserl, a 'szellem' pozitivistá és historicista felfogásai totális kritikájának az összefüggésében, a transzcendentalitás újraértelmezésével tett kísérletet: a fenomenológiai redukció (epokhé) a tudatot az érvényességfelfüggesztés módján leválasztja mind a világ (létező valóság), mind isten (létező léte) transzcendenciájáról, és a kettős transzcendenciavonatkozás zárójelbe helyezésével megtisztított tudatot abszolút határfenoménként – pontosabban: a transzcendentalitás műveleti 'ösfenoménjeként' – pozícionálja. d) Az interszubjektivitás (szocialitás) egológiai konstitúciója, amely egyaránt alapjául szolgálhat a szociális rend felépülésének szerződéselméleti, illetve törvényelméleti nézőpontú leírásainak. Husserl szellemi fejlődésének korszakaihoz, a periodizálás, a filozófiai fordulat és a jelentőség problémájához lásd Rudolf Bernet – Iso Kern – Eduard Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg, 1989; Felix Meiner, Vajda Mihály: *A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája*. Budapest, 1969, Gondolat Kiadó; Vajda Mihály: *Zárójelbe tett tudomány*. Budapest, 1970, Gondolat Kiadó; Áron László: *Edmund Husserl*. Budapest, 1982, Kossuth Könyvkiadó; Mezei Balázs: *A tiszta ész krízise*. Edmund Husserl kései munkájáról. In Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága I-II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyed András, Ullmann Tamás. Budapest, 1998, Atlantisz, 263–332.; Mezei Balázs: *Utószó*. In Edmund Husserl: *Karteziánus elméletek. Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, 2000, Atlantisz, 175–195.; Schwendtner Tibor: *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről*. Budapest, 2003, L'Harmattan; Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, 2008, L'Harmattan; Ullmann Tamás: *Edmund Husserl*. In Olay Csaba – Ullmann Tamás (szerk.): *A huszadik századi kontinentális filozófia*. Budapest, 2011, L'Harmattan, 15–70.

⁴ A fenomenológia számára a 'szellem' a konstitutív alapfogalom, nem pedig a 'kultúra'; Husserl ezért következetesen 'szellemi válságról' beszél, amelynek specifikus megjelenési formája a 'kultúra', az 'értékek' válsága.

filozófiától történő elidegenülése, a filozófiát, mint metafizikát – mint tudományosan érdektelen, értékelhetetlen, haszontalan kutatást – a tudományok területéről száműző naturalista és historicista pozitivizmus győzelme végérvényesnek látszott. E fordulat szellemtörténeti helyzete tudásszociológiailag⁵ a filozófia és tudomány közötti szellemi versengés polarizálódásának képletével írható le, amelyben a nézőpontok szembenállása, konfliktusaik kiéleződése elérte a normáltudományi diskurzusok tűrőképességét meghaladó mértéket, s – legalábbis az értelmezési kompetenciáját elvesztő filozófia szempontjából – átcsapott a szellemi válság végérvényes hanyatlást vagy egy új minőségi szintre történő továbblépést ígérő állapotába.

A szellemi versengés kiéleződésének drámai végállapotában, a metafizikai gondolkodás és világmegértés totális kritikájának ellenfogalmaként keletkezik a 'nihilizmus' kifejezés, amellyel, Nietzsche óta, a modernitást a szellem bukásának, a végérvényes érték- és értelemvesztés korszakaként szokás leírni. A filozófus (vagy teológus) számára a nihilizmus alapvető harci fogalom, a totális kritika diagnosztikus és terapeutikus eszköze, amellyel az értelmezési monopóliumért folyó vetélkedésben döntő csapást lehet mérni a 'nihilistaként' megbélyegzett ellenfélre azzal, hogy az alapok kritikájával kétségbe vonják teljes szellemi egzisztenciájának értelmességét. A filozófus (vagy teológus) a saját 'végső' állásfoglalásához kötődő nézőpontjából feltárja az okokat és megállapítja, hogy a nihilizmus 'logikája' a világnézeti szkepticizmus és relativizmus uralomra jutásával beteljesítette a pusztulás művét, a világ végérvényesen értéktelenné és értelmetlenné vált, s ebben a helyzetben egyetlen döntési alternatíva lehet csak valóságos lehetőség: az emberiség szellemi hanyatlásába való beletörődés vagy a kivezető út konstruktív lehetőségének a felmutatása.⁶

⁵ A világ(lét)értelmezési kompetencia monopóliumáért folyó szellemi versengés problémájának tudásszociológiai leírásához lásd Mannheim Károly: *A konkurencia jelentősége a szellemi területén*. In Mannheim Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Ford. Bendl Júlia, Bognár Virág, Hofstaedter Henrik, Karádi Éva, Kis Bali László. Budapest, 2000, Osiris Kiadó, 255–197.; Cs. Kiss Lajos: *A tudásszociológia eszméje és hivatása*. In Gellériné Lázár Márta – Karádi Éva – Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Mannheim-tanulmányok. Írások Mannheim Károlytól és Mannheim Károlyról*. Budapest, 2003, Napvilág Kiadó, 158–248.

⁶ A nihilizmus-diagnózisok közös jellemzője, hogy az európai modernitást strukturális határhelyzetként írják le, amely magát az emberiséget, illetve az emberiség igazi érdekeinek képviselőit valamilyen formában kiválasztottakat kényszeríti kollektív (metafizikai) döntésre. Mivel az emberiség megmentésére felhívó nihilizmus-leírások látványosan a politikai 'logikájának' engedelmeskednek, a diagnózist felállító filozófus (vagy teológus) elkerülhetetlenül ideológussá válik. Ebben az értelemben a nihilizmus-leírások, különösen Nietzsche modernitáskritikája, fontos szerepet játszottak az ideológiaelmélet és a tudásszociológia kialakulásában, előkészítésében. (Vö. Mannheim Károly: *A tudásszociológia*. Ford. Felkai Gábor. In Felkai Gábor: *Mannheim Károly*. Budapest, 1999, Új Mandátum Könyvkiadó, 115.)

Husserl válságtérmezése éppen az ilyesfajta destruktív hanyatlás-forgatókönyvek ellenképe, a különféle nihilizmusok racionalista kritikájának mintapéldája; nem véletlen tehát, hogy a „dekadencia” kifejezéssel jelzett nihilizmust optimista módon, szellemi emancipációra kényszerítő helyzetmeghatározásként fogta fel.⁷ A nihilizmus, mint a kor alapvető szellemi betegsége, az európai tudományok válságában, a pozitív tudományok által tudatosan vagy öntudatlanul támogatott szkepticismusban s annak következményében, a relativizmusban válik meg tapasztalhatóvá.⁸ Az európai filozófiát ez a tapasztalat a saját rendeltetésével kapcsolatos önvizsgálatra, alapvető értelemigényének újrafogalmazására, és radikális nézőpontváltásra kell, hogy kényszerítse. Husserl meggyőződése szerint az önvizsgálat, az értelemigény újrafogalmazása a nézőpontváltást végrehajtó fenomenológia hivatása. Az európai filozófiát csak a fenomenológiai szemlélet (módszer) következetes érvényre juttatása teheti képessé arra, hogy egyfelől eredeti eszméjének megfelelően önmagát, mint szigorú tudományt eredeti módon újraalapozza, s ezzel a magát a filozófiát megmentse, másfelől ennek alapján, egy vég-

⁷ „Korunkat a dekadencia korának hívják. Szerintem ennek semmi alapja nincsen. Alig van a történelemben még egy olyan korszak, amelyben annyi energia lett volna mozgásban, és ilyen sikerrel.” (Edmund Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Baránszky Jób László. A fordítást átdolgozta és a műhöz Bevezetést írt Fehér M. István. Budapest, 1992, Kossuth Könyvkiadó, 109–110.)

⁸ A nihilizmus 'logikája' a pozitív tudományok 'ideologikussá' válásában – vagy Husserl szavaival: „babonás ténytisztelésében”, a tény, mint olyan fetiszizálásában – mutatkozik meg. A filozófia nézőpontjából ez vezet krónikussá váló módszertani, alapfogalmi tisztázatlanságokhoz, a nézeteltérések kiéleződéséhez, és az egymás mellett elbeszélés intézményesülésével a tudományos diskurzus torzulásához. Husserl a normáltudományi pozitivizmus tényfetiszizmusában, annak ideologikus jellegében ismeri fel az európai filozófiához intézett utolsó kihívást. Az a meggyőződés vezérli, hogy az európai filozófiában e pozitivizmus hamis tudományideológiája által okozott szellemi zavart, feszültséget kizárólag a fenomenológiai szemlélet képes a maga lényegi mivoltában érzékelni, szellemi eszmélődésre kényszerítő végső kihívásként megfogalmazni és a helyes tudományos választ megadni. A szellemi válság annál nagyobb, a valódi filozófiai megértés iránti igény annál sürgetőbb lesz, minél inkább fokozódik a pozitív tudomány teljesítőképesége, minél jobban gyarapodik az egzakt tudás a megmagyarázott természeti és a megértett szellemi tények mennyiségének növekedésével. A tények ugyanis nem felfedik, hanem látszatokként éppenséggel elfedik azt, ami a modern ember életproblémáinak megértése és megoldása szempontjából döntő jelentőséggel bír: az örökérvényű eszmék, az abszolút értékek és normák tartományát. A világ és az élet 'metafizikai rejtélye' az eszmék és tények viszonyában, az értékmegvalósulás (értelme felépülés) emberi folyamatában van. Az ember nemcsak az objektív tények univerzumába tartozó pszichofizikai (Körper), organikus (Leib) létező, hanem személyként (Person) szellemi és közösségi lény, aki állásfoglalásra hivatott énszobjektumként, az abszolút és örök értékek és normák univerzumára irányulva, akarásait metafizikailag igazolva törekszik értelemteljesült életre, jól-létre. Ennek a feltétele az örök értékek és normák érvényesség-horizontjának megnyitása az idealitás szférájában, amelyre kizárólag a fenomenológia által kidolgozandó tudományos világnézet képes (vö. i. m. 101.).

érvényes paradigmaváltás formájában⁹ végrehajtsa a pozitív tudományok filozófiai forradalmát. Ebben az értelemben a nihilizmus-tapasztalat felszabadító hatású, hiszen a filozófia értelmének újrameghatározásán keresztül a szellemi Európa sorsával kapcsolatos végső világnézeti állásfoglalásra, gyakorlati cselekvésre hív fel, s arra készíti a szellemfilozófia tulajdonképpeni formáját reprezentáló fenomenológiát, hogy a tudományos versengésben a saját teljesítőképeségével bizonyítsa a filozófia pozitív tudományokkal szembeni önállóságát, fölényét, és világnézetileg is érvényre juttassa önmagát.¹⁰

A filozófia és a pozitív tudományok vitájának közvetlen tétje a 'tapasztalat', 'tudat', 'szellem', 'ész', 'megismerés', 'értékelés', 'akarás', végső soron a 'pozitivitás' tulajdonképpeni értelmének a helyes megragadása volt. Azonban, mint az Husserl válságtérmezéssel kapcsolatos korai (1911) és kései (1935–38) álláspontjából kiderül, a vitakérdésekre adott fenomenológiai válaszok közvetve – a szellemi versengés, a tudomány külső és belső értelemhatárai megvonásának szociológiai kontextusához kötöttségük folytán – jóval nagyobb jelentőséggel bírtak, mivel a filozófiát a tudomány területén túlnyúló, világnézeti értelemben is végső állásfoglalásra kényszerítették.

⁹ Vö. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Husserliana, Band III. Den Haag, 1950, Martinus Nijhoff, 1–9.; Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága I*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyed András, Ullmann Tamás. Budapest, 1998, Atlantisz, 17–37. A nihilizmus-tapasztalat a filozófiai önmegismerés radikalizálásának formáiban – azzal, hogy a 'tulajdonképpeni alapokhoz', az 'igazi kezdetekhez', 'magához a dologhoz' történő visszatérésre szólít fel – kikényszeríti a korszakban hatékony pozitív tudományok értelemigényének a filozófiai megkérdőjelezését. A radikalizmus az 'igazi (görög és újkori) kezdetek' megismétlésének a követelésében rejlik. Az ismétlés, a filozófia által irányított kollektív emlékezés teszi lehetővé a teleológiaiilag a végtelenre beállított európai szellemi hagyomány tulajdonképpeni tartalmainak megőrzését, új szintre emelését. Az ismétlés követelése a fenomenológia által szorgalmazott filozófiai forradalom konzervatív beállítottságára utal. A fenomenológiának, a pozitivistá és historicista felfogások totális kritikájának összefüggésében, a szellem filozófiájának tulajdonképpeni rendszerét kell megalapoznia, kifejtenie és igazolnia. A fenomenológia ezzel – vagy az utolsó alkotói periódus történelemfilozófiai leírását alapul véve: a filozófia másodí, újkori ősalapításának harmadik fázisában a 'vég-alapításával' – az európai filozófia konzervatív forradalmát hajtja végre.

¹⁰ A megértő szociológia ezt a helyzetet a tudomány normálállapotaként, a pozitív tudományok, a filozófia és a teológia, vagy másként: az empirikus tudományok, a normatív tudományok és a filozófia (mint metafizika) közötti munkamegosztás problémájaként írja le. (Ehhez lásd Max Weber: *A tudomány mint hivatás*. In Max Weber: *Tanulmányok*. Ford. Erdélyi Ágnes, Wessely Anna. Budapest, 1998, Osiris Kiadó, 127–155.; Cs. Kiss Lajos: *Max Weber filozófiai hagyatéka. Szociológiai Szemle*, 21. évf. 2011/2. 47–75.). A fenomenológiai filozófia nihilizmus-diagnózisa nem egyszerűen önvédelmi reflex vagy a megtámadottnak a támadóval való azonosulása, hanem a sikeres terápia feltétele, a tényleges gyógyulás lehetőségének megteremtése az európai filozófia eredeti eszméjének végérvényes megvalósítása számára.

A pozitív tudományok ellenkező nézőpontjából a modernitásnak ezt a szellem-történeti helyzetét ábrázolta Max Weber *A tudomány mint hivatás* című előadásában. Bár az előadásban Weber egészen más következtetésre jut, mint Husserl, azonban mind a filozófia, mind a tudományok (beleértve a teológiát) szempontjából pontosan rögzítette a közös kiinduló helyzetet, s ezzel számunkra is megfogalmazhatóvá tette a vita tétjét kifejező kérdést: a 'varázstalanított', istentől elhagyott és a filozófiától eltávolodott modern világban¹¹ vajon képes lesz-e a filozófia a pozitív tudományoktól visszahódítani a világ nyilvános értelmezésének a monopóliumát, képes lesz-e elismertetni megalapozási-igazolási kompetenciájának a kizárólagosságát, és ezzel a pozitív tudományok szellemi vezetésére támasztott igényét? A kérdés azt a bizonyításra szoruló feltevést tartalmazza, hogy a filozófia és tudomány szellemi szükségállapotba (Notstand) torkolló vitája, a tudomány határán túllépve, végső soron az értelmezési kompetencia monopolizálásának 'legitimitásáról' szól, lényegében arról, hogy milyen irányú és tartalmú végső állásfoglalásra alapítható ez a 'legitimitás'.

Itt azonban kérdéses, hogy jogosult-e a politikaira utaló 'legitimitás' kifejezés használata, mivel Husserl következetesen kerüli a politikai világ fenomenjeit hagyományosan leíró kifejezések használatát. Ez az állítás nemcsak a fenomenológiát rendszeres módon tárgyaló tisztán elméleti írásokra igaz, hanem a szellemi válságot elemző szövegekre is. A politikai problémájával szembeni 'távolságtartás' – ami hangsúlyozottan nem 'közömbösséget' jelent – az írások mindkét típusában elsősorban abban mutatkozik meg, hogy a politikaira közvetlenül utaló kifejezések – úgy mint állam, politika, hatalom, uralom, tekintély, ideológia és hasonlók – egyáltalán nem, vagy csak elvétve,¹² vagy a „szellemi alak”, „kulturális képződmény”, „nemzet”, „nép/népi” különböző módon és megfontolásokból helyettesítő kifejezéseibe kódolva fordulnak elő.¹³

¹¹ Vö. Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága II.* Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyed András, Ullmann Tamás. Budapest, 1998, Atlantisz, 250.

¹² Így például Karl Schuhmann számításai szerint a *Husserliana* első húsz kötetében a „politika” szó tízszer sem fordul elő, és ezen a helyzeten a *Phänomenologie der Intersubjektivität* hagyatékából publikált három kötete (vö. Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.* Erster Teil: 1905–1920; Zweiter Teil 1921–1928; Dritter Teil 1929–1935. Herausgegeben von Iso Kern. *Husserliana*, Band XIII, Band XIV, Band XV. Den Haag, 1973, Martinus Nijhoff,) sem változtatott. (Vö. Karl Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie.* Freiburg–München, 1988. Verlag Karl Alber, 18–19.)

¹³ A tárgyyszerű interpretáció sikere érdekében meg kell különböztetni a politikaira közvetlenül, önvonatkozásuk, és közvetve, idegenvonatkozásuk révén utaló kifejezések típusait. A vizsgált szövegekben túlnyomórészt a második típusba tartozó kifejezésekkel, illetve állításokkal történik a politikai problémájának hallgatólagos reflexiója, amely így jóllehet viaszszorul a szövegértelmezés konnotatív jelentéssíkjára, de nem tűnik el. Feltevésünk szerint ennek alapján lehet érvelni amellett, hogy Husserl politikával szembeni 'távolságtartása' nem jelent 'közömbösséget'.

Ami pedig Husserl személyét illeti, politikai beállítottságának, világnézetének formálódásában egész életében meghatározó volt nemzeti és birodalmi elkötelezettsége, személye és sorsa elválaszthatatlanul összefonódott a németiséggel, ugyanakkor konkrét pártszimpátiáiról, mint Schuhmann írja, nem állnak rendelkezésre megbízható források. Egy 1936-ban keletkezett levelében leírja, hogy tizenhét éves korában egy Thomas Masarykkal való találkozás hatására gyógyult ki „hamis, nem-etikai nacionalizmusából”.¹⁴ Az első világháború kitörésekor mindkét fia, Gerhart és Wolfgang is azonnal hadiönkéntesként jelentkezett, leánya, Elisabeth kórházi szolgálatot teljesített, maga Husserl előadásokat tartott a háborúban résztvevők számára Fichte emberiségeszményéről, amelyért 1918-ban a császár porosz érdemkereszttel tüntette ki. Az egyik fia, Gerhart súlyosan megsebesült, majd felépülése után azonnal visszatért a frontra, 1917 áprilisában fejlővést kapott, de túlélte; a másik fia, Wolfgang 1916 márciusában Verdun előtt elesett. Amikor 1933-ban nem-árjának, potenciálisan a haza, a németiség ellenségének nyilvánították, s „szabadságolás” jogcímén emeritált professzorként fokozatosan ellehetetlenítették egyetemi munkáját, Husserl a hazához, a nemzethez és államhoz való viszonyát értékelve a következőket írta: „Úgy gondolom, nem a legrosszabb (régi stílusú és léptékű) német voltam, és a házam a valódi nemzeti érzület helye volt.”¹⁵ 1935-ben, a nürnbergi törvények kihirdetésekor több napba került, hogy „undorát” legyűrje; Jan Patocka 1937-es találkozásukról beszámolva írja, hogy Husserl az ország állapotát, a német nemzet helyzetét teljesen reménytelennek látta.¹⁶ Ezzel szemben a fiának, Gerhart Husserlnek 1935-ben írt leveleiben a német filozófiához való viszonyát eredendőnek és változatlanul tartotta,¹⁷ másfelől egész életművét, s ezzel magát a fenomenológiai filozófiát „önmagában véve teljesen nempolitikaiként” (ein an sich völlig Unpolitisches) jellemezte.¹⁸ Egy Ingardenhez intézett levelében pedig ez áll: „Filozofálnom kellett, különben nem tudtam volna ebben a világban élni.”¹⁹ Husserl megynyilvánulásaival kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a helyes nemzetállami orientáció elvesztésének kritikai megállapítása alapvetően politikai értékítéletet, a politika és a filozófia elválasz-

¹⁴ Az angol nyelven fennmaradt levelet Karl Schuhmann idézi (vö. Karl Schuhmann: i. m. 23.). Ebből, mint a későbbiekben elemzésre kerülő Fichte-előadások tanúsítják, következtetni lehet arra, hogy a „kigyógyulás” útját a nacionalizmus etikai megalapozása és igazolása jelentette.

¹⁵ Idézi Karl Schuhmann: i. m. 23.; Mezei Balázs: i. m. 264–265.

¹⁶ Idézi Karl Schuhmann: i. m. 25–26.; Mezei Balázs: uo.

¹⁷ „Nem szünnék meg német filozófusnak lenni, ha New Yorkban vagy Prágában kellene kutatni és irodalmi tevékenységet folytatni.” („...wenn das in New York oder Prag zum Studium und zur literarischen Produktion gebracht würde.”) (Brief an Gerhart Husserl vom 18. März 1935, idézi Karl Schuhmann: i. m. 26.)

¹⁸ Brief an Gerhart Husserl vom 5. Juli 1935, idézi Karl Schuhmann: i. m. 19.

¹⁹ Brief an Roman Ingarden, idézi Karl Schuhmann: i. m. 27.

tása, a politikáitól elforduló filozófiai életforma választása alapvetően politikai állásfoglalást jelent.

Minderre tekintettel, joggal merül fel a kérdés, hogy a nempolitikai beállítottság, a fenomenológia és a politika elválasztása, a művekben mutatkozó tematikai hiány vajon az állami-politikai terület filozófiai semlegesítésének, depolitizálásának tudatos stratégiájára utal-e, vagy egyszerűen a távolságtartásban megnyilvánuló teoretikus érdektelenségről és annak nem mérlegelt következményéről van szó?

II.

Ezen a ponton érdemesnek tűnik felidézni Leo Strausst, aki 1959-ben, a politikafilozófia hanyatlásának okait elemezve, a kiút lehetőségét kutatva a következőképpen vetette fel a 20. századi politikafilozófia alapvető problémáját: „A politikai filozófia értelme és értelmessége ma éppoly nyilvánvaló, mint azóta mindig, amióta Athénban megszületett.”²⁰ A görög paradigma értelmében vett klasszikus politikafilozófiát „a kezdetektől egészen a közelmúltig szinte megszakítás nélkül művelték. Ma viszont a politikai filozófia hanyatlik, szinte a feloszlás állapotában van, talán már el is tűnt. Nemcsak a tárgyával, módszerével és funkciójával kapcsolatban tapasztalható teljes egyet nem értés, de kérdésessé vált jövőbeli kilátása is, bármilyen formában képzeljük el... Ami a filozófusokat illeti, elegendő összevetni csupán az elmúlt negyven év négy legnagyobb filozófusának – Bergsonnak, Whiteheadnek, Husserlnek és Heideggernek – a művét Hermann Cohen művével, hogy láthassuk, milyen gyorsan és alaposan lejáratta magát a politikafilozófia.”²¹ Eszerint a politikafilozófia értelmessége nyilvánvaló, a fontossága azonban már nem, következőképp a modernitás feltételei között a mértékadó filozófusok számára nem elég meggyőző, teoretikusan nem jelent sem kihívást, sem indítékot. Ha pedig a politikafilozófiát fontosnak tartják és művelik, akkor a teljes egyet nem értés, az egymás mellett elbeszélés szellemi zűrzavart idéz elő, ami a végső következményt tekintve a diszciplína lejárásához, s ezzel ugyancsak a hanyatlásához vezet.

²⁰ Leo Strauss: Mi a politikafilozófia? Ford. Berényi Gábor. *Világosság*, 1994/7. 20.

²¹ I. m. 25. Ehhez az értelmezéshez csatlakozik Leo Strass életművének magyar kutatója, Láncki András, aki a 20. századi „nagy filozófusok” listáját Wittgensteinnel kiegészítve állítja, „hogy a politikai filozófia a 20. századra a filozófia mostohagyermekévé vált, a pozitivistá politikatudomány pedig egyenesen ki is tagadta. A század két legnagyobb filozófusának – Ludwig Wittgensteinnak és Martin Heideggernek – nincs is explicit politikai filozófiája.” (Láncki András: *A XX. század politikai filozófiája*. Budapest, 2000, Pallas Stúdió – Attraktor Kft. 77., 81–89.) Strauss és Láncki helyzetdiagnózisa azt a következtetést ajánlja, hogy Edmund Husserlnek – bár *A filozófia mint szigorú tudományban* mértékadó módon elemezte a filozófia 20. századi helyzetét – még implicit politikafilozófiája sincs (vö. i. m. 50–51.).

Strauss szerint a modernitásban egy olyan erő létezik és hat, a nihilizmus 'logikája', amely tendenciáját tekintve feltartóztathatatlaná teszi a hanyatlást. A modernitás ezért a nihilizmus kiteljesedésének korszaka, amelyben a pozitívizmus és historizmus egymást erősítő hatásának köszönhetően erodálódnak, megsemmisülnek a politikafilozófia értelmességével és fontosságával kapcsolatos meggyőződések. A filozófia és tudomány diszciplináris elválása, valamint a feltartóztathatatlan tudományági differenciálódás és specializálódás következtében létrejön „a nem filozófiai politikatudomány és a nem tudományos politikafilozófia” közötti végzetes megkülönböztetés, amely „a mai körülmények között minden méltóságától és tisztességétől megfosztja a politikai filozófiát... Aligha túlzás azt mondani, hogy ma már nem is létezik politikai filozófia, hacsak nem temetkezési tárgyként, azaz a történeti kutatás számára, illetve gyenge és kevésbé meggyőző tiltakozások formájában. Ha eme nagy változás okai iránt tudakozódunk, a következő válaszokat kapjuk: a politikai filozófia tudománytalan, történetietlen, illetve mindkettő egyszerre. A Tudománynak és a Történelemnek, a modern világ e két nagyhatalmának végül sikerült a politikai filozófiának még a lehetőségét is megszüntetni.”²²

Úgy tűnik, az európai és a magyar politikafilozófia toposzává vált hanyatlási beszámolóban a fenomenológiával kapcsolatban megfogalmazott állítást nemcsak az támasztja alá, hogy Husserl valóban nem dolgozott ki rendszeres formában politikafilozófiai elméletet – továbbá tartózkodott a politikai fogalmak használatától, és a politikafilozófia klasszikusai közül konstruktív értelemben leginkább Platónra és Fichtére hivatkozott –, hanem alapvetően összhangban van Husserl nempolitikai önértelmezésével is.

Ezzel szemben feltevésünk szerint az általunk ajánlott megközelítésekben nemcsak a fenomenológia politikaival szembeni teoretikus távolságtartása, hanem Husserl rendíthetetlennek tűnő nempolitikai beállítottsága is látszólagossá válik. Az első megközelítésben akkor, ha a téma szempontjából releváns szövegeket a megalapozás, a kifejtés és az igazolás analitikusan elkülöníthető nézőpontjaiból értelmezzük, a másik megközelítésben akkor, ha e szövegeket a szellemi versen-

²² Leo Strauss: i. m. 25. A politikafilozófia 20. századi helyzetéről kialakított összkép még komorabb, ha Strauss hanyatlási forgatókönyvét kiegészítjük Peter Laslett valamivel korábban született halotti jelentésével, amelyben az analitikus filozófia megismerési érdeklődése által határolt kutatási területen megállapítja a politikafilozófia exitusát és elemzi a 'halálhoz' vezető okokat. „Országunk szellemi életének egyik feltevése, hogy vannak közöttünk olyan emberek, akiket politikai filozófusoknak gondolunk... Ma azonban nincsenek politikai filozófusaink. A tradíció megszakadt, feltevésünk téves... A politikai filozófia jelenleg halott.” (Peter Laslett: *Philosophy, Politics and Society: a Collection*. New York, 1956; Macmillan Company, idézi Láncki András: i. m. 109.) Laslett halotti jelentésének elemzéséhez lásd Pogonyi Szabolcs: A politikai filozófia hasznáról és káráról. *Phronesis*, www.phronesis.hu, 3–12.

gés háttérösszefüggésének szociológiailag megragadható törvényszerűségére vonatkoztatjuk, amelyhez a fenomenológia elsősorban az igazolási problémán keresztül kapcsolódik.

A megalapozás, a kifejtés és az igazolás nézőpontjait a kutatás (megismerés) fogalma és annak megvalósítása, a fenomenológia kutatási programja foglalja rendszeres egységbe. Úgy véljük, hogy a kutatási program tárgyszerű rekonstrukciójához, s ezen belül az állami-politikai terület fenoménjeinek a leírásához (lényegelemzéséhez) e három nézőpont analitikus elkülönítése és együttes alkalmazása nagymértékben a segítségünkre lehet. Különösen akkor, ha komolyan vesszük Husserl kategorikus állítását, mely szerint a tiszta fenomenológia minden más pozitív (tény- és norma-) tudománnyal szemben „egyedülálló helyzetben” van, és mint filozófiai alaptudománynak²³ a problématarományából „természetesen (!) a valóságok olyan fajtái, mint az állam, erkölcs, jog, vallás” ki vannak zárva, és ennek így is kell maradnia.²⁴ A téma szempontjából releváns szakirodalom erre a szöveghelyre hivatkozva állítja, hogy ehhez a kizáráshoz Husserl egész életében következetesen tartotta magát,²⁵ s ezen a helyzeten a *Phänomenologie der Intersubjektivität* Iso Kern által 1973-ban megjelentetett három kötete²⁶ sem változtatott. A dolog érdekessége, és ez okoz némi teoretikus feszültséget, hogy az első kötetben az állami-politikai kizárt problémájával kapcsolatban egy szisztematikus vázlat, a másik két kötetben pedig elsősorban több, az államra vonatkozó megjegyzés is található. Feltevésünk szerint a jelzett teoretikus feszültség kezelhető, ha különbséget teszünk a releváns szövegek immanens és transzcendens olvasatai között.

A *szövegimmanens* megközelítésben e nyilvánvaló ellentmondás a kutatási program komplex fogalmának segítségével a következőképpen oldható fel. Husserl idézett állítását a megalapozás nézőpontjából kell értelmezni, amiből nem következik, hogy a valóság e formáinak (állam, erkölcs, jog, vallás) lényegelemzése ki lenne zárva a fenomenológia kutatási programjából. A kifejtés nézőpontjából ugyanis a fenomenológiának, ha nem akarja a ténylegesen létező valóságnak, a tiszta tudatban intencionális élmények formájában megjelenő világnak a fogalmát redukcionista módon beszűkíteni, szükségképpen számot kell vetnie a megalapozási eljárásból tematikusan és módszertanilag kizárt „állam, erkölcs, jog, vallás” (művészet, politika, gazdaság, intimitás stb.) területeinek fenoménjeivel. Itt egyszerűen arról van szó, hogy a saját megalapozásához a fenomenológia, univerzalizációs igényéből következően, egyetlen pozitív tény(norma)tudomány né-

zőpontját sem veheti át. A megalapozásnak minden partikuláris és külső nézőponttól függetlennek, radikálisan *előítéletmentesnek*, következőképp abszolút önvonatkozásúnak kell lennie; a fenomenológia csak az önmegalapozás módján bizonyulhat képesnek valóban filozófiailag, azaz kizárólag a saját nézőpontjából – a létezők egészét, a világot a maga lényegi szerkezeteiben a priori kutató univerzális tudományként – közelíteni tárgyához.

Ezért ha Husserl állami-politikaival szembeni beállítódásának jellemzésére a 'kizárás' kifejezést használják, akkor érthetlenné válik, hogy 1910-ben miért vállalkozott mégis a szocialitás fenomenológiai leírásának keretében a 'kizárt' erkölcs, jog és állam lényegelemzésére (fogalmi meghatározására), és miért keletkeztek e leírasi kísérletek *A filozófia, mint szigorú tudománnyal* egy időben.²⁷ Ezek a töredékes, befejezetlen szövegek, valamint az akarás és cselekvés elméleteként kidolgozandó gyakorlati filozófia problématerületének az elhatárolására, diszciplináris kereteinek meghatározására irányuló, dokumentálható szisztematikus törekvések bizonyítják, Husserl teljes mértékben tisztában volt azzal, hogy az interszubjektivitás kérdésének filozófiai tárgyalása – versenyhelyzetben a szociológia és a jogtudomány megközelítéseivel – nem képzelhető el sem a normativitás, sem az állam problémáinak tisztázása nélkül.²⁸ Ezt az állítást támasztja alá az

²⁷ Vö. Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920.* 77–110. A vallást illetően hasonló a helyzet, annyi eltéréssel, hogy Husserl, az életmű több pontján, vállalkozott a filozófia és vallás, a vallási és a tudományos kultúraformák rendszeres összehasonlító elemzésére is. (Vö. Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937).* Mit ergänzenden Texten herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. *Husserliana*, Band XXVI. Dordrecht, 1989, Kluwer Academic Publishers, 59–94.; a vallás fenomenológiai értelmezéséhez lásd Mezei Balázs: *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlata.* Budapest, 1997, Osiris – Gondolat.)

²⁸ A megalapozás és kifejtés nézőpontjainak a megkülönböztetése alapján értelmezhető, hogy Husserl az erkölcsöt, a jogot, az államot, és feltételezhetően ez utóbbihoz kapcsolva a politikát, fontos, fenomenológiai kutatásra szoruló területeknek tekintette. Ezt a feltevést igazolja egy 1925-ben Roman Ingardenhez intézett levele, amelyben arról számol be, hogy a fia, Gerhart Husserl, *Rechtkraft und Rechtsgeltung* címmel, „számunkra, fenomenológusok számára... fontos könyvet írt” (vö. Briefe an Roman Ingarden 33; idézi Karl Schuhmann: i. m. 20–21.), valamint az a tény, hogy tanítványai, a fenomenológiai iskolához tartozó kutatók fontos jogelméleti, államelméleti, szociológiai munkákat írtak (vö. uo.). Ezért még ha a fenomenológia megalapozásának kontextusában az állami-politikai nem – vagy csak negatíve, mint 'kizárt' – játszik szerepet, a kifejtés folyamatában – különösen a szubjektivitás interszubjektív transzformációjának, a szocialitás felépülésének a leírása során – megoldásra váró problémát jelent és megkerülhetlenné válik. Az elméletalkotás e pontján a szocialitás lényegére irányuló kérdés kikényszeríti az erkölcs, a jog, az állam (s ezáltal a politika) fenoménjeinek rendszeres fenomenológiai elemzését (vö. i. m.). A problémát a harmadik alkotói periódus fogalmaiban kifejezve, a természetes beállítódás tárgyi dimenziói szerint strukturálódó életvilági tapasztalatban magától értetődő a világ politikai területének létezése – hasonlóan a vallás, a művészet, a jog, a gazdaság, vagy akár az intimitás szféráihoz –, így e tapaszt-

²³ Vö. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch. *Husserliana*, Band III. Den Haag, 1950. Martinus Nijhoff, 1.

²⁴ Idézi Karl Schuhmann: i. m. 18.

²⁵ Uo.

²⁶ Vö. Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.*

1920 nyarán tartott etika-előadás,²⁹ valamint az 1922-ben és 1923-ban született *Kaizo*-tanulmányok is.³⁰ A 'kizárás' kifejezés értelmeseen tehát csak a fenomenológia 'végső' megalapozására vonatkoztatható, de a kifejtés és igazolás műveleteire már nem.³¹ Husserl politikaival kapcsolatos teoretikus beállítódásának jellemzésére éppen azért javasoltuk a 'távolságtartás' kifejezés használatát, hogy fel lehessen oldani azokat az interpretációs ellentmondásokat, amelyek a 'kizárás', illetve 'közömbösség' kifejezésekkel történő leírásból keletkeznek.

A filozófia rendeltetésének igazolási nézőpontjából, mint az értelmezési kompetencia monopolizálásával kapcsolatban jeleztük, még inkább nyilvánvaló – bár módszertanilag és fogalmilag nehezen megközelíthető – a fenomenológia állami-politikaival való érintkezése. Ennek megfelelően, a nehézséggel számolva kell a megközelítés- és kifejezőmódot megválasztani.

talat tematikus elemzése során ezek fenomenjeivel is számot kell vetni, különösen akkor, ha a fenomenológia – univerzalizációs igényéből legalábbis ez következik – a szocialitás teljes leírására törekszik.

²⁹ Husserl ebben az előadásban, kifejezve Hobbes etikájával és államtanával kapcsolatos vonzalmát (!), abban látja a hobbesi államfilozófia jelentőségét, hogy jóllehet kezdetleges formában, de mégis ez volt „az első kísérlet” arra, hogy „a szociális közösség eszméjét tiszta észeszmeként konstruálják meg... Bátorodom megjegyezni, hogy maga a szerződés eszméje, amely a hobbesi államelméletben annyi megbotránkozást okoz, jelentős a priori tartalommal bír; de ennél itt nem szeretnék hosszabban elidőzni.” (Az előadás kéziratát idézi Karl Schuhmann: i. m. 31–31.)

³⁰ A *Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung* című tanulmányban ez áll: „Az emberről és az emberi közösségről szóló racionális tudomány, amely a racionalitást a szociális, a politikai cselekvésben alapozná meg, és egy racionális politikai technikát, teljes mértékben hiányzik.” (Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, 90.)

³¹ A fenomenon fogalmának bevezetésével Husserl a tény és az eszme (érvényesség: érték/norma) megkülönböztetését állította új elméleti perspektívába. A fenomenológiai epokhé a létezők természetes beállítódásban adott empirikus tény-létét teszi zárójelbe azért, hogy aztán a redukció műveleteivel a priori el lehessen jutni a létezők „lényegéhez”, tiszta tudati eszme-létéhez. A zárójelzés nem bizonyos területspecifikus létezőket, hanem kivétel nélkül a létezők tény-létével kapcsolatos ítéleteket zárja ki – az érvényesség felfüggesztés módján – az idealítások tudatban konstituálódó eidetikus tartományából. A fenomenológia ebben az értelemben nem pusztán törekszik az abszolút előítéletmentességre, hanem módszertanilag maradéktalanul megvalósítja azt. Az empirikus tény-lét életvilági dimenziójában az állami-politikai terület fenomenjei egyenértékűek a többi kulturális terület (jog, vallás, művészet, tudomány stb.) fenomenjeivel, mely területek intuitíve hasonlóképpen megtapasztalható, a lényegelemzés eljárásával leírható eszme-léttel kell, hogy rendelkezzenek, így elvileg, mint irrelevánsak, nem zárhatók ki a kutatásból. A fenomenológia egyetemesség-igénye a kifejtés folyamatában logikailag és tárgyilag is kizárja az ilyesfajta kizárások lehetőségét. Mint a hivatkozott etika-előadás és a *Kaizo*-tanulmányok bizonyítják, a 'kizárás'-nak ez a formája Husserlnek soha nem is állt szándékában; az persze egy másik kérdés, hogy kutatói érdeklődésében, a munkafeladatok meghatározása során, miért szorultak háttérbe az állami-politikai lényegleírásával kapcsolatos fenomenológiai elemzések.

A második, *szövegtranszcendens* megközelítés a tudományosményét küldetés-szerűen megvalósítani akaró fenomenológiát – az igazolási problémán keresztül – a szellemi versengés tudásszociológiai összefüggésébe helyezi, és a mindenkori társadalmi-politikai helyzet (konstelláció) egyik elemeként, valamilyen formában hatalomra törő szereplőként fogja fel. Ha a normális és abnormális (rendkívüli) helyzet nézőpontjaiból közelítünk a transzcendentális fenomenológia kutatási programjához, akkor a tudományrendszeren belüli vita, s a benne keletkező szövegek intencionálisan a társadalmi-politikai nyilvánosság erőterében folyó világnézeti-ideológiai vitákhoz kapcsolódnak, valamilyen formában annak résztvevőivé válnak. Az ily módon a tudományrendszeren belül és kívül folyó szellemi versengés tétje a világ nyilvános értelmezési kompetenciájának a monopóliuma, amelynek a tulajdonképpeni világnézet meghatározásában és érvényre juttatásában kell realizálnia. A helyes világnézetért folytatott vita azonban, függetlenül a vitában résztvevők szándékaitól, tematizálja a hatalom legitimitási alapját is, így elkerülhetetlenül bevonódik az ideológiai-politikai diskurzusba. Erre tekintettel azt állítjuk, hogy a fenomenológia az igazolás problémáján keresztül közvetlenül érintkezik a mindenkori hatalomgyakorlással, és valamilyen formában válaszol a politikai kihívására. A helyzetvonatkozású megközelítésben a tiszta fenomenológia filozófiái önigazolása, szigorú tudományként való önérvényesítése – anélkül, hogy ez fogalmilag egyértelműen kifejezésre jutna – akaratlanul is a politikai hatalom igazolásaként jelenik meg; a fenomenológia ezzel, legalábbis teoretikusan, kilép a területspecifikus tudomány- és oktatáspolitikai keretből, és relativizálja a tudomány és a politika között húzódó határt, amelyet a politikával szembeni távolságtartás beállítottságában maga tételezett.

Különösen Husserl szellemi válságot tárgyaló reprezentatív írásaiiban³² válik láthatóvá, hogyan lép működésbe a politikai 'logikája' a tiszta fenomenológia univerzalizációs igényében, s maga az elmélet közvetett és közvetlen politikai utalások révén hogyan kapcsolódik a politikai problémájához. Annak megítélése pedig, hogy a politikai területére történő teoretikus átlépés megtörténik-e, és milyen formában, módszertanilag az értelmezés előfeltevéseitől, valamint a politikai fogalmának előzetes, interpretációs célokat szolgáló analitikus meghatározásától függ.³³ A husserli szövegekben fellelhető közvetett és közvetlen politikai utalások

³² Ezekben az írásokban – amelyek a probléma tisztázása érdekében a *szövegtranszcendens* megközelítést nem egyszerűen ajánlják, hanem kikényszerítik – megfigyelhető, hogy a fenomenológia milyen érvekre hivatkozva és hogyan kívánja vezérelni tudomány belső és külső értelemhatárait megvonó vitát. Ennek analogonját a jogfilozófiában lásd Hans Kelsen: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftlichen Problematik*. Leipzig – Wien, 1934, Verlag Franz Deuticke.

³³ A szociológiai változatok a hatalom legitimitásának, illetve racionalitásának funkcionális problémájából indulnak ki, és a hatalom legitimitási, illetve racionalitási alapját a legitim és ille-

értelmezéséhez, a politikai probléma fenomenológiai azonosításának, elmélet-konstruktív megoldásának tárgyyszerű leírásához a politikai fogalmának szociológiai, jogtudományi és filozófiai konstrukciói egyaránt segítségül szolgálnak. Az összehasonlító eljárás különösen indokolt, tekintve, hogy Husserl – mintegy bizonyítva Hannah Arendt mottóként választott állítását – nem tisztázta sem a politika, sem a politikai fogalmát.

A politikai problémája tehát, bár azonosítása módszertani nehézségekkel jár, nemcsak megjelenik Husserl kutatási programjában, hanem több kísérlet is történik annak megoldására. Ám az még mindig kérdéses, hogy a probléma fenomenológiai értelmezése – és lehetséges megoldása, amelyet tanulmányunk a politikai implikációk keretében tárgyal – milyen értelemben lehetnek politikafilozófiailag is relevánsak. Megítélésünk szerint a döntő kérdés itt az, hogy e problémakomplexumot Husserl milyen formában tárgyalta, illetve hogyan helyezte el a fenomenológia gyakorlati filozófiájának diszciplináris keretében.³⁴

A politikai implikációk³⁵ értelmezését illetően a válságértelmezés kontextusának, a szellemi versengés szociológiai háttérét jelentő társadalmi-politikai helyzeteknek a megváltozását tekintjük módszertanilag döntőnek, mivel lényegében

gitim (Max Weber), illetve a racionális (állami) és irracionális (politikai) mozgástér (Mannheim Károly) megkülönböztetéseivel írják le. (Vö. Max Weber: *A politika mint hivatás*. In Max Weber: i. m. 156–209.; Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, 1987, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 37–80.; 221–301.; Mannheim Károly: *Lehet-e a politika tudomány?* In Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Ford. Mezei György. Budapest, 1996, Atlantisz, 129–219.) A jogtudományi változat a társadalmi rend konstitúciójának, mint integrációs döntésnek a problémájából kiindulva, a döntési alapot a barát és ellenség megkülönböztetés és csoportosítás nézőpontjából írja le. (Vö. Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Vál. ford. szerk. Cs. Kiss Lajos. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 7–102.) Az általunk ajánlott megközelítés, mind eljárásában, mind a politikai fogalmának módszertani célokat szolgáló konstrukciójában, eltér a Karl Schuhmann és Martin W. Schnell által választott megközelítéstől. (Vö. Karl Schuhmann: i. m.; Martin W. Schnell: *Phänomenologie des Politischen*. München, 1995, Wilhelm Fink Verlag, különösen 10–27.)

³⁴ Ezzel összefüggésben kell megítélni a következő állítás igazságát: „A fenomenológiai és a politikai filozófia útjai egymás mellett futnak. Ha véletlenül keresztezik egymást, udvarias üdvözlés következik, majd mindenki ismét megy a maga útján. De a nyilvánvaló különbözőségek dacára léteznek hasonlóságok (Gemeinsamkeiten), ha a mindenkor gondolkodás tárgyából (Sache) indulunk ki.” (Martin W. Schnell: i. m. 10.)

³⁵ A szellemi válságot értelmező husserli szövegekben a politikai 'utalás', 'vonatkozás', illetve 'implikáció' kifejezésekkel azokat az állításokat jelöljük, amelyek a világ politikai területének, a politikának mint szellemi alaknak (?) vagy kultúráképződménynek a tematikus megragadására, azaz a politikai fenomén elemzésére történő tárgyi utalást tartalmaznak. Ettől szigorúan el kell választani a konkrét politikai jelenségekkel, eseményekkel kapcsolatos véleményformálást, illetve ideológiai értékelést, azaz különbséget kell tenni a tudományos (leíró: lényegelemző), a mindennapi és az ideológiai (értékelő) kijelentések között. A politikai utalást, illetve vonatkozást tartal-

a diszciplináris keretek problémaorientált tágítása is erre adott reakciónak tekinthető. Ennek alapján a vázolt értelemben zárójelezett politikai probléma jelenlétének és filozófiai azonosításának két, tematikailag összekapcsolódó alapváltozata különböztethető meg, amelyek a fenomenológiai álláspont kidolgozásának időrendjéhez igazodva születtek meg.

Az első változatot az 1910–1911-ben a *Logosban* megjelent programatikus mű, *A filozófia mint szigorú tudomány* képviseli, amelyben Husserl, párhuzamosan a fenomenológia megalapozásával, először tett kísérletet az európai filozófia rendeltetésének, mint hivatásnak és küldetésnek az újrameghatározására, valamint e küldetés „legitim” hordozójának, megvalósítójának a kijelölésére.³⁶ A Heinrich Rickert felkérésére született írás – amely elsődlegesen az igazolás nézőpontjából, decizionista módon érvel a filozófia fenomenológiai fordulatának, a filozófia által reprezentált emberiség 'végső állásfoglalásának' elkerülhetetlensége mellett – egy társadalmi-politikai normálállapot stabil feltételei között, a német birodalom alapításának wilhelmiánus korszakában született,³⁷ kifejezetten egyetlen ponton sem utalt a politikai jelenségvilágra, és nem is teszi nyilvánvalóvá a problémafeltevésben rejlő, illetve abból következő politikai vonatkozásokat. Ugyanakkor a filozófia, mint szigorú tudomány programja azzal, hogy a fenomenológiai filozófia univerzálisigényét nemcsak tudományosan, hanem átfogó világnézeti értelemben, a gyakorlati állásfoglalások, a cselekvés szférájában is igazolni és érvényesíteni kívánja egy valóban tudományos világnézet kidolgozásával, egyúttal igényt támaszt a világ nyilvános értelmezési kompetenciájának a monopóliumára is.

mazó állításokban ezek keveredhetnek, mint például Husserlnek a filozófia politika általi fenyegetettsége, illetve a forradalmiság kapcsán tett néhány kijelentésében.

³⁶ A világ (lét) nyilvános értelmezésének kompetenciáját monopolizáló filozófia hivatásának, mint emberiségmegváltó küldetésnek a hordozójával kapcsolatban használt 'legitim', 'legitimitás' kifejezésekkel a politikai implikációk meglétére utalunk. A szigorú tudomány fenomenológiai programjának politikai implikáció általában észrevétlenek maradnak az elemzők számára. (Vö. Uhlich Diel: *Was heißt „Philosophie als strenge Wissenschaft“*. Zu Husserls gleichnamiger Schrift aus heutigen Sicht. In Gabrielle von Sievers – Ulrich Diehl (Hrsg.): *Wege zur politischen Philosophie. Festschrift für Martin Sattler*. Würzburg, 2005, Verlag Königshausen und Neumann GmbH, 199–215.)

³⁷ Eric Voegelin például egy Alfred Schützhoz írott levelében, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológiával kapcsolatban két ponton is a politikai problémájának nézőpontjából értelmezi Husserl fenomenológiáját, amelyet kritikailag egyfelől a német birodalomalapítás (imperializmus) korszakának „haladásfilozófiájaként” (Fortschrittphilosophie), másfelől a keresztény történelemteológia szekularizált formájaként megjelenő „történelemlélelmiaként” (Geschichtsideologie) jellemez. (Vö. Brief an Alfred Schütz über Edmund Husserl. 17. September, 1943. In Eric Voegelin: *Anamnesis*. 21–36.; Voegelin Husserl kritikájához lásd Eckhart Arnold: *Religiöses Bewusstsein und politische Ordnung – Eine Kritik von Eric Voegelins Bewusstseinsphilosophie*. München, 2000, Grin Verlag GmbH, 46–57.)*

A feltevés szerint az értelmezési kompetencia monopolizálására irányuló filozófiai törekvés elkerülhetetlenül átvezet a legitimitásprobléma síkjára, ahol a vita a politikai hatalom (uralom) 'végső' érvényességi alapjának meghatározása körül folyik.

Időrendben a két válságértelmezés között kell elhelyezni az első világháború végén, 1917-ben tartott Fichte-előadásokat és a háború utáni korszakban, 1922-ben és 1923-ban született ún. Kaizo-tanulmányokat. A Fichte-előadások megtartásának ténye Husserl nemzeti elkötelezettségének dokumentuma, ugyanakkor a témaválasztás és a gondolatmenet, tartalmi utalásait tekintve, nemcsak a háborús korszakban általánosnak tekinthető német professzori lelkesültség kifejeződésének tekinthető.³⁸ A Fichte-előadásokban, amelyek a háborús helyzet szülöttei és a szilárd nemzeti elkötelezettség dokumentumai, Husserl a fenomenológia egyik fontos hatás- és elmélettörténeti kapcsolódási pontját elemzi, amelyet utolsó alkotói periódusában már nem tematizált, pontosabban fogalmazva: különböző okokból elhallgatott. Feltevésünk szerint ezekben az előadásokban – figyelembe véve a professzori kar háborúval kapcsolatos általános beállítódását is mint háttérösszefüggést – kirajzolódnak a sajátosan német filozófiai nacionalizmus és konzervativizmus egyik változatának a körvonalai.³⁹

Husserl 1922 és 1923 között a *The Kaizo* („Megújulás”) japán folyóirat számára egy tanulmányorozatot készített, amelyből három írás jelent meg.⁴⁰ A közölt, il-

³⁸ Ezt Roman Ingarden írja Husserlre emlékezve. A háborúban résztvevők számára tartott Fichte-előadásaiért Husserl császári kitüntetésben részesült, háborús erőfeszítésének elismeréseként 1918-ban megkapta a porosz érdemkeresztet (vö. Karl Schuhmann: *Husserl Staatsphilosophie*. 25.).

³⁹ Heurisztikus igénygel, az összehasonlítás és megkülönböztethetőség érdekében, azt állítjuk, hogy a fenomenológia esetében a filozófiai nacionalizmus konzervatív típusairól van szó, amelyek a filozófia görög kezdete megismétlésének szellemtörténeti-történelemfilozófiai értelmezésben térnek el. Feltételezésünk szerint, míg Husserl filozófiai nacionalizmusa nemzeti liberális értelemben, addig Heideggeré nemzeti konzervatív értelemben konzervatív. A 'nacionalizmus' kifejezés használatával, a reprezentáció problémakörén belül maradván, a filozófia és a politika párhuzamára, illetve a fenomenológia politikai vonatkozásaira utalunk. Mindez azzal a megszorítással értenődő, hogy a szükségszerű egyetemességi igény következtében a filozófiai nacionalizmus, szemben a politikaival, mindig az emberiség-reprezentáció formájában jelenik meg. Amennyiben azonban a politikai nacionalizmus, például a fajelméletnek vagy az emberi jogok elméletének közvetítésével igényt támaszt az emberiség reprezentációjára, az imperializmus formáját ölti. A párhuzam értelmében a filozófiai nacionalisták így válnak a filozófiai imperializmus képviselőivé. A problémához lásd Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, 1992, Göncöl Kiadó, 226–280.; Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, 2008, L'Harmattan.

⁴⁰ Vö. Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Mit ergänzenden Texten herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. *Husserliana*, Band XXVI. A cikksorozat keletkezésének és közlésének körülményeit a szerkesztők előszava tárgyalja (vö. *Einleitung der Herausgeber*. i. m. IX–XXX.).

letve megjelenésre szánt, de kéziratban maradt tanulmányok az első világháború utáni helyzet legfőbb életproblémájaként az etikai megújulás, a racionális személyes és közösségi etikai életformák lehetőségét, valamint a tudomány megújulásában játszott szerepét tárgyalják, és kijelölik a tiszta fenomenológia gyakorlati filozófiájának problématerületét. Husserl – s ez nem véletlen – itt körvonalazza azt a diszciplináris keretet, amelyben elvileg a politikai cselekvés elméletének helyet kellene kapnia.

A második változat Husserl utolsó nagy munkája, a *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.⁴¹ A könyv keletkezésének indítékául a Wiener Kulturbund meghívására 1935. május 7-én tartott és közzé-vánatra május 10-én megismételt előadás szolgált. Az előadást a *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit* címmel hirdették meg, amelyet azonban Husserl módosított: *Die Philosophie und die Krisis des europäischen Menschentums*.⁴² Az előadás és a transzcendentális fenomenológia utolsó nagy műve a nemzetiszoci-

⁴¹ Vö. Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In *Husserliana*. Band VI. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag, 1954, Martinus Nijhoff. A könyv főkézírata 1935–36-ból származik, de a probléma kidolgozása 1934-től 1937-ig tartott (vö. Walter Biemel: *Einleitung des Herausgebers*. i. m. XIII.), a történelemfilozófiai (filozófiatörténeti) konstrukciót pedig már a Kaizo-tanulmányokban körvonalazta. Vö. Edmund Husserl: *Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung*. In Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. 59–93.

⁴² Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. XIII–XIV. A megismételt előadás *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* címmel a *Husserliana* VI. kötetében jelent meg először. (I. m. 314–348.) A második válságértelmezés keletkezési körülményeinek a rekonstrukciója szempontjából nem érdektelen felidézni Husserl beszámolóját az előadásról. „Bécsben érdekesen ment a dolog. Tulajdonképpen kész kézirat nélkül értem oda, a túlságosan későn meghozott döntés következtében, hogy beszélnem kell, a prágai előadások elhalasztása után, és ezenfelül más zavarok következtében is. Legyűrtem kimerültségemet, és május 7-én nem várt sikerrel beszéltem. A főddolgot illetően szabadon beszéltem. 'Die Philosophie und die Krisis des europäischen Menschentums'. Az első fele: az európai emberiség (vagy európai kultúra) filozófiai eszméje, megvilágítva a teleológiai-történelmi eredetéből (a filozófiából). Második rész: a válság oka a 19. századtól, a filozófia, illetve tudományágai, a modern rész tudományok csődjének oka – *hivatásuk* (teleologikus funkciójuk) csődje, hogy a magasabb embertípus számára, melynek, mint eszmének Európában létre kellene jönni, normatív irányítást adjon. Az első rész egy önmagában zárt előadás volt, amely egy jó órát vett igénybe. Be akartam tehát fejezni és mentegetőztem a túlságosan tág méretezett téma miatt. De a közhatalom azt akarta, hogy tovább beszéljek, így egy szünet után folytattam, és a második rész iránt is élénk érdeklődés mutatkozott. A kettős előadást két nappal később még egyszer (és ismét telt ház előtt) meg kellett ismételniem – ismét két és fél óra.” (Brief an Roman Ingarden, 10. 07. 1935, idézi Walter Biemel: *Einleitung der Herausgeber*. In Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. XIII–XIV.) A megismételt előadás a *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* címmel a *Husserliana* VI. kötetében jelent meg először. (I. m. 314–348.)

alista hatalomátvétel, a weimari demokráciával történő „forradalmi” leszámolás korszakában, egy belpolitikai rendkívüli állapot feltételei között keletkezett, ezért a politikai problémájával való közvetlen, kifejezett és tematikus szembenézés egy gyakorlati filozófiai reflexió keretében elkerülhetetlenné vált.

Feltevésünk szerint a tanulmányban ajánlott összehasonlító eljárás lehetővé teszi a husserli fenomenológia politikához, illetve a politikai problémájához való viszonyának tárgyszerű rekonstrukcióját. Ezen túlmenően kijelöli azt az interpretációs keretet is, amelyben egyfelől rendszertanilag elhelyezhetők és tárgyalhatók Husserl politika- és államelméletileg releváns szövegei, másfelől értelmesen felvethető és megvitatható a politikafilozófia, illetve államtan fenomenológiai megalapozásának és kifejtésének a lehetősége.

Irodalom

- Arendt, Hannah – Jaspers, Karl: *Briefwechsel 1926–1969*. Hrsg. L. Köhler – H. Saner. München, 1985, Piper.
- Arendt, Hannah: *Mi a politika?* In Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter, Pató Attila. Budapest, 2002, Gond – Palatinus.
- Áron László: *Edmund Husserl*. Budapest, 1982, Kossuth Könyvkiadó.
- Bernet, Rudolf – Kern, Iso – Marbach, Eduard: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg, 1989, Felix Meiner.
- Arnold, Eckhart: *Religiöses Bewusstsein und politische Ordnung – Eine Kritik von Eric Voegelins Bewusstseinsphilosophie*. München, 2000, Grin Verlag GmbH.
- Cs. Kiss Lajos: *A jogtudomány eszméje és hivatása. A filozófiai és tudományos hit paradoxonjai*. Budapest, 2004, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar.
- Cs. Kiss Lajos: *A tudásszociológia eszméje és hivatása*. In Gellériné Lázár Márta – Karádi Éva – Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Mannheim-tanulmányok. Írások Mannheim Károlytól és Mannheim Károlyról*. Budapest, 2003, Napvilág Kiadó, 158–248.
- Cs. Kiss Lajos: *Max Weber filozófiai hagyatéka. Szociológiai Szemle*, 21. évf. 2011/2. 47–75.
- Diel, Uhlich: *Was heißt „Philosophie als strenge Wissenschaft“*. Zu Husserls gleichnamiger Schrift aus heutiger Sicht. In Gabrielle von Sievers – Ulrich Diehl (Hrsg.): *Wege zur politischen Philosophie. Festschrift für Martin Sattler*. Würzburg, 2005, Verlag Königshausen und Neumann GmbH, 199–215.
- Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftlichen Problematik*. Leipzig – Wien, 1934, Verlag Franz Deuticke.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Husserliana, Band III. Haag, 1950, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente*

- Phänomenologie*. In *Husserliana*. Band VI. Herausgegeben von Walter Biemel. Haag, 1954, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Erster Teil: 1905–1920; Zweiter Teil 1921–1928; Dritter Teil 1929–1935. Herausgegeben von Iso Kern. *Husserliana*, Band XIII, Band XIV, Band XV, Den Haag, 1973, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Mit ergänzenden Texten herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. *Husserliana*, Band XXVI., Dordrecht, 1989, Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund: *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Baránszky Jób László. A fordítást átdolgozta és a műhöz Bevezetést írt Fehér M. István. Budapest, 1992, Kossuth Könyvkiadó.
- Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyed András, Ullmann Tamás. Budapest, 1998, Atlantisz.
- Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, 1992, Göncöl Kiadó.
- Lánczi András: *A XX. század politikai filozófiája*. Budapest, 2000, Pallas Stúdió – Attraktor KFT.
- Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Ford. Mezei György. Budapest, 1996, Atlantisz.
- Mannheim Károly: *A tudásszociológia*. Ford. Felkai Gábor. In Felkai Gábor: *Mannheim Károly*. Budapest, 1999, Új Mandátum Könyvkiadó, 89–116.
- Mannheim Károly: *A konkurencia jelentősége a szellemi területén*. In Mannheim Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Ford. Bendl Júlia, Bognár Virág, Hofstaedter Henrik, Karádi Éva, Kis Bali László. Budapest, 2000, Osiris Kiadó, 155–197.
- Mezei Balázs: *A tiszta ész krízise. Edmund Husserl kései munkájáról*. In Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyed András, Ullmann Tamás. Budapest, 1998, Atlantisz, 263–332.
- Mezei Balázs: *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlata*. Budapest, 1997, Osiris – Gondolat.
- Mezei Balázs: *Utószó*. In Edmund Husserl: *Kartezianus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, 2000, Atlantisz, 175–195.
- Schmitt, Carl: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Válog. szerk. Cs. Kiss Lajos. Budapest, 2002, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- Schnell, Martin W.: *Phänomenologie des Politischen*. München, 1995, Wilhelm Fink Verlag.
- Strauss, Leo: *Mi a politikai filozófia?* Ford. Berényi Gábor. *Világosság*, 1994/7, 20–50.
- Schuhmann, Karl: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmunds Husserls*. Den Haag, 1977, Martinus Nijhoff.
- Schuhmann, Karl: *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg – München, 1988, Verlag Karl Alber.

Schwendtner Tibor: *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről.* Budapest, 2003, L'Harmattan.

Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise.* Budapest, 2008, L'Harmattan.

Ullmann Tamás: Edmund Husserl. In Olay Csaba – Ullmann Tamás (szerk.): *A huszadik századi kontinentális filozófia.* Budapest, 2011, L'Harmattan Kiadó, 15–70.

Vajda Mihály: *A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája.* Budapest, 1969, Gondolat Kiadó.

Vajda Mihály: *Zárójelbe tett tudomány.* Budapest, 1970, Gondolat Kiadó.

Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, 1987, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Weber, Max: *Tanulmányok.* Ford. Erdélyi Ágnes, Wessely Anna. Budapest, 1998, Osiris Kiadó.

MAROSÁN BENCE

A filozófusok és a népvezérek állama

Heidegger és Husserl tulajdonképpeniségről és nem-tulajdonképpeniségről a politikában

Bevezetés

A politikum egy emberi közösség megszervezésének a módjára vonatkozik. Mivel az ember lényegéhez tartozik, hogy közösségben él, és ilyen vagy olyan módon viszonyul embertársaihoz, illetve a közösség egészéhez, ezért Husserl és Heidegger politikafelfogása bizonyos tekintetben filozófiájuk egyik alapkérdésének tekinthető; hovatovább a politikum lényegét illető megfontolásaikra irányuló kérdés, amennyiben állásfoglalásra kényszerít bennünket kettejük „vitájában”, illetve magában ebben a kérdésben, amely maga is filozófiai kérdés, és még csak nem is a legperiferikusabb.

Husserl és Heidegger munkásságában időről időre felvetődött a politikum mibenlétére vonatkozó kérdés. Husserlnél leginkább etikai témájú előadásában találkozhatunk vele,¹ továbbá a Kaizo-cikkekben,² az *Eszmék* második kötetében,³ valamint kései korszakának az életvilág szerkezetével és történetiségével foglalkozó fejtegetéseiben.⁴ Heideggernél a harmincas évek íásaiban kulminálnak a politikával foglalkozó gondolatok; noha egyes értelmezők, mindenekelőtt Pierre Bourdieu szerint ezek latens, többé-kevésbé explicit vagy rejtett előkészítése már a korábbi évek szövegeiben is felfedezhető.⁵ Husserl politikai filozófiájával – mivel az etikai gondolkodásához kapcsolódott – elsősorban az etikája iránt érdeklődő

¹ Hua 28: 141., 228skk, 381skk; Hua 37: 4., 12., 49skk, 56., 105., 295., 357skk, 396. Lásd továbbá: FI 12: 53a.

² Hua 27: 3–122., különösen: 5skk, 10skk, 58., 64., 70sk, 121sk.

³ Hua 4: 25., 141., 182., 243., 298., 370skk, 379sk, 419sk.

⁴ Hua 39: 58sk, 159., 177., 198sk, 279sk, 299sk, 355sk, 391sk, 409skk, 428., 516., 522sk, 524skk, 528sk, 573sk, 590sk.

⁵ Bourdieu (1999).

értelmezők foglalkoztak, így többek között R. Philip Buckley,⁶ John Drummond,⁷ David Woodruff Smith⁸ és Ulrich Melle.⁹ Heidegger politikai involváltsága miatt vonzotta a témával kapcsolatos értelmezéseket és kommentárokat. A másodlagos irodalmak szerteágazó sokaságából a már említett, sokat vitatott és bírált, de bizonyos tekintetben alapvető elemeket kiemelő Bourdieu-könyv mellett itt csupán Lacoue-Labarthe,¹⁰ Richard Wolin¹¹ és Miguel de Beistegui¹² monográfiáira szeretnék utalni.

A jelen előadásnak több tézise is van. Először is arra szeretnék rámutatni, hogy a Husserl és Heidegger politikafelfogásában található bizonyos lényeges különbségek annak alapján is magyarázhatók, hogy alapvetően eltérő filozófiai tradíciókat éreztek magukhoz közel állónak. Ezt most a minden kritikai fenntartás ellenére érezhető, kitapintható szimpátia alapján mondom. Ennek alapján nem teljesen jogosulatlan azt mondani, hogy Husserl a felvilágosodás hagyományához állt közelebb, Heidegger inkább a romantikához. Úgy vélem, enélkül nem tudnánk megérteni azokat a további tényeket, hogy Husserl az emberiség történelmét a végtelen fejlődés perspektívájába helyezte, míg Heidegger alapvetően szkeptikus volt a fejlődés és a haladás gondolatával szemben. Ez utóbbi volna az előadás második tézise. Husserlnél a politikum végső alanya maga az emberiség volt, míg Heideggernél elsősorban a nép (Volk). Ez lenne a harmadik, az előbbivel szorosan összefüggő felvetés. A különbségeken túl viszont lényegi hasonlóságok és párhuzamok is megfigyelhetők kettejükénél, amiből viszont eltérő következtetések adódnak náluk. A közös pont a modern tudományosság kritikája. A modern tudományok kibontakozásában Husserl az eredetek elfedését látja, Heidegger pedig a metafizika mint hanyatlástörténet kiteljesedését. Ez volna a negyedik tézis. Az utak viszont ettől a közös ponttól elágaznak; és ez képezi az előadás utolsó, ötödik tézisének. Husserlnél a modern racionalitás válságára a racionalitás új alapokra helyezése és egy racionális, felelősségre képes, az eredettel eleven kapcsolatot ápoló emberi társadalom feltételeinek a megteremtése a válasz. Heideggernél pedig az eredethez való visszafordulás lehet esetleg válasz; de attitűdje mindenképp szkeptikus a tudományos racionalitás megreformálhatóságával kapcsolatban. Ő ebben a racionalitásban a nihilizmus diadalát látja, amely már alapjaiban egy végzetes, elhibázott sorsot hordoz. A modern racionalitás Heidegger szemében már eleve

⁶ Buckley (2000), (1992).

⁷ Drummond (2000).

⁸ D. W. Smith (2000): 357–399.

⁹ Melle (2002): 229–248.

¹⁰ Lacoue-Labarthe (1987).

¹¹ Wolin (1990).

¹² De Beistegui (1997).

egy rossz kezdet. Épp ezért válasza inkább a romantika korában születő tudománykritikák válaszához hasonlítható. Husserl végső soron Kanttal tartott, Heidegger pedig Hölderlinnel.

I. Husserl politikafelfogása

Husserl a politikát a szellemi világ magasabb működésmódjaként írta le. A szellemi világhoz tartoznak nála az úgynevezett „magasabb rendű személyiségek” (Personalitäten höherer Ordnung),¹³ mint az állam, az egyház vagy a nemzet, de ilyen egy golfklub, vagy végső soron a család is.¹⁴ Ezekhez a magasabb rendű személyiségekhez is tartozik önmeghatározás, akarati cselekvés, elhatározás tulajdonítható nekik, akarati egységként (Willenseinheit) képesek működni.¹⁵ Ezzel kapcsolatos érdekes és lényegbevágó probléma, hogy Husserl már jóval Heideggert megelőzően felvetette a tulajdonképpen vagy nem-tulajdonképpen, autentikus vagy inautentikus cselekvés lehetőségeit az individualitás szintjén; tehát a személy önállóságának vagy önállótlanságának problémáját (Hua 4: 269., F I 24: 54–56. [1920]). Ami viszont ennél is érdekesebb, hogy a magasabb rendű személyiségek szintjén is felvetette az autenticitás vagy inautenticitás kérdését; azt a kérdést nevezetesen, hogy egy magasabb rendű személyiség megszervezése és működtetése mikor mondható autentikusnak és mikor nem. Erre a problémára részleteiben a Kaizo-cikkekben reflektál. Inautentikus közösségnek mondja azt, amikor az individuumok túlnyomó többségét alárendelik egy „imperialisztikus” központi akaratnak, vagy – amint szó szerint fogalmaz – az „imperialisztikus akarati szerveződésnek” („eine imperialistische Willensorganisation”),¹⁶ mely elnyomja az egyest. A központi hatalom „imperialista” megszervezése Husserl értelmezésében nem kíváncsi az egyes véleményére, sem arra, hogy az egyes ember megérti, mi miért történik, mit miért tesz a politikai életben. Nem megértést, hanem feltétlen engedelmességet vár. Az egyes ember számára a központi hatalom egy magasabb rendű, vele szemben lehengerlő fölénytel rendelkező erőcentrumként jelenik meg. Ha nem engedelmeskedik, akkor kényszerítik, vagy egyszerűen eltapossák. Husserl példája egy ilyen inautentikus hatalmi szerveződésre a középkori katolikus egyház,¹⁷ amelyhez egyes értelmezők hozzáfűzik, hogy Husserl – valamivel ala-

¹³ Hua 1: 110. (magyar: 91.), Hua 4: 182., 351., 360., 417., 420., Hua 15: 421skk, Hua 39: 391.

¹⁴ Hua 4: 182., 420.

¹⁵ Hua 27: 53., 119.

¹⁶ I. m. 53.

¹⁷ I. m. 68skk.

posabb és részletesebb történelmi ismeretek birtokában – talán más, szerencsésebb példát választott volna.¹⁸

Ezzel szemben beszél Husserl autentikus közösségről. Míg az inautentikus közösség felszámolja az egyén játéktérét, cellaszerűen szűk korlátok közé zárja szabadságát, és nem enged bepillantást a közösség lényegét érintő döntésekbe, addig az autentikus közösség az interszubjektív, mindenki számára hozzáférhető racionalitásra alapozza sorsát és döntéseit. Nem rendeli alá magának az egyest, hanem lehetőleg tágra nyitja annak mozgásterét; a közösség döntéseit pedig oly módon alakítja ki, hogy e döntések racionalitása a közösség minden egyes, racionálisnak feltételezett tagja számára belátható és végső soron elfogadható. Ez egy valóban szabad és racionális társadalom (Husserl számára a kettő összekapcsolódik); ahol a központi döntéshozó szerv határozatai is ki vannak téve a nyilvános, racionális kritikának. Az autentikus közösség a nyilvános racionalitás és a nyilvános kritika alapjain szervezi meg magát. Husserl szerint egy politikai-szellemi közösség tulajdonképpen történelmi teleológiáját ez a kollektív racionális attitűd alapozza meg. Ez a végtelen fejlődés és az egységes, a lokális különbségeket áthidalni képes emberiséggé történő alakulás perspektívája. Az univerzális racionalitás abban rejlik, hogy felismerjük, sokkal több minden köt össze bennünket, mint ami a kulturális különbségekből eredően elválaszt, és hogy közös a sorsunk. Az emberiségnek egy közös sorsa van, a cél, hogy ezt felismerjük, és ennek megfelelően tudjunk együttműködni is.

Husserlnél a politikát az etikával összefüggésben kell megérteni. Az etika nála egy értékhierarchiaként jelenik meg; a köteleket (Sollen) nála értékek írják elő. Az értékek hierarchiájának csúcsán a személyiség és a szeretet értékei állnak. Ez a kettő végső soron összefügg: az, hogy szeretünk valakit, abban áll, hogy tiszteltben tartjuk személyiségét, és engedjük, hogy úgy valósítsa meg magát és rendezze be az életét, ahogyan ő jónak látja; segítünk neki addig és annyiban, ameddig és amennyiben ő erre igényt tart, de alapvetően tartózkodunk tőle, hogy ráerőltessük akarátunkat. A társadalmat Husserlnél végső soron szeretetközösségként (Liebesgemeinschaft)¹⁹ kell vagy kellene berendezni. A szeretet a minden transzcendentális szubjektumban benne rejlő közös megértésén alapul. Úgy véli, a történelmi emberiség fejlődése egy ilyen szeretetközösség irányába tart.

Husserl történelemfilozófiai víziója végső soron Kant *Az örök békéről* alkotott képének felel meg, ahol az emberiség jövőbeli történelme a végtelen haladás, Husserlnél a végtelen fejlődés, kibontakozás (Entwicklung) perspektívájába van állítva. Ez a fiatal Fichte látomása is a magát az emberi nemben megvalósító, abszolút

racionális transzcendentális szubjektumról. Husserl mindkettejükre támaszkodik. Ez a felvilágosodás narratívája.

II. Heidegger politikafelfogása

Heidegger politikafelfogása bizonyos sarkalatos pontok mentén szemben állni látszik Husserléval. Heidegger politikai jellegű megnyilatkozásai és állásfoglalásai, mint korábban jeleztük, a harmincas évek szövegeiben és nyilvános előadásaiban (továbbá leveleiben) kulmináltak. Itt egyebek mellett a nyilvános politikai nyilatkozatokat és beszédeket kell említenünk, mint a Rectori Beszéd,²⁰ továbbá a Hegelről és Nietzsche-ről tartott egyes előadások.²¹ Politikai témákat érintenek azonban, mégpedig intenzíven, az olyan munkák is, mint a *Hozzájárulások a filozófiához*.²² A politikával kapcsolatos gondolatai beleszövődnek a létről és a metafizikáról alkotott általános elképzeléseibe, és azok szerves részévé válnak.

A politikum esetében Heideggernél egy nép léte „a tét”, egy nép létre „megy ki a játék”. A tulajdonképpen alany egy nemzet, valamely nemzet önmeghatározásáról van szó. A kérdés az, hogy emberek csoportja mennyire képes ezt a csoportot összetartó, tulajdonképpen közösséggé kovácsolni. Emberek csoportjából akkor születik tulajdonképpen közösség, ha felismerik az őket összekapcsoló történelmi sorsot, a korábbi nemzedékek kulturális hagyatékát, és emellett szabadon elkötelezik magukat. Ez jelenik meg a közös tulajdonképpeniség egyetlen pozitív lehetőségeként a *Lét és idő* 74. paragrafusában.²³ Ebből fejlődnek ki a harmincas évek szisztematikus politikai elképzelései. Husserllel éles ellentétben ebben a politikai modellben vannak mélyen antidemokratikusnak és arisztokratikusnak tűnő vonások.²⁴ Heidegger elképzelései szerint néhány kivételes képességű személy képes felismerni az adott nép sorsának szükségszerű követelményeit. Ezek a személyek jelentik az adott közösség történelmi sorsának (Geschick) a „hőseit” („Helden”). A közösség akkor viselkedik autentikusan, ha rábízta magát, sorsának vezetését ezekre a személyekre, és nem kérdőjelezi meg akarátunkat. Döntéseik, melyek mintegy pozitívan rezonálnak az adott közösség sorsának egészére, a szóban forgó közösség tulajdonképpen pozitív döntéseit fejezik ki. Azt, ami a közösség önazonossága és önrendelkezése szempontjából a legjobb.

²⁰ *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*. Szerk. Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

²¹ GA 86, GA 6 I-II, GA 43, GA 48, GA 87.

²² *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65.

²³ Vö. GA 2: §74. Lásd ehhez: Schwendtner (2011): 97sk.

²⁴ Vö. Wolin (1990): 123skk.

¹⁸ Buckley (2000): 107.

¹⁹ Hua 14: 172–175., Hua 15: 512. Lásd még: Buckley (1996), Hadreas (2007).

Ez a kép Hegelre és még inkább Nietzsche-re támaszkodik. Hegelnél ez a „világtörténelmi személyiség” alakja; ő az, aki ráérez a megfelelő történelmi széljárásra. Nietzsche *Korszerűtlen elméleteiben*, *A történelem hasznáról és káráról* című szövegben pedig a történelemhez való monumentális viszonyt fejezi ki ez a vezértípus. Aki a történelmet és benne az embereket egy nagyszerű alkotás anyagaként fogja fel. A politikus mint zseniális alkotó képére gondolunk itt. Heideggernél ez a vezértípus különösen intim, belsőleges viszonyt ápol az adott nép szellemi, kulturális, történelmi örökségével, és képes rá, hogy magába gyűjtse a szóban forgó történelmi nép összes erőit, hogy azok segítségével a népet továbbsegítse a történelem kritikus pontjain. A vezér, a kérdéses nép „hőse” képes arra, hogy fordítson egyet a történelem kerekén, és hogy ehhez megnyerje a maga számára a nép támogatását. A kollektív tulajdonképpeniség voltaképpen az ezzel a vezérrel való azonosulásban és azonosulás által megy végbe.

Heidegger mindeközben alapvetően szkeptikus a haladás gondolatával szemben. A lét története nem a haladás, és nem is a fejlődés terminusaiban megy végbe. A lét elrejtőzés és önmagát nyújtás vagy önmagát adás kettős mozgásában bontakozik ki. Minden önmagát adó feltárulkozáshoz más mozzanatok elrejtőzése társul. A vezér az, hasonlóan a kiemelkedő költőhöz vagy a kiemelkedő gondolkodóhoz, aki mindenkinél jobban képes ráhangolódni a lét mozgására. A vezér az, aki képes együtt mozogni a léttel, és képes az általa irányított közösséget is a lét mozgásához igazítani. Heideggernél a kimagasló politikai tett a költői és gondolkodói tettel kerül analógiába. Nála, mint arra Lacoue-Labarthe felhívja a figyelmet, mintegy a politikai esztétizálása megy végbe.²⁵ A politika a harmincas években a költői teremtéshez válik hasonlatossá, a lét megköltésévé jelenik meg a társas együttlét megszervezésének kontextusában. Az igazság működésbe helyezésének egyik alapvető módjává válik.²⁶

A *Lét és idő* nyilvánossággal foglalkozó fejtegetései – Heidegger minden tiltakozása ellenére – értelmezhetők a tömegtársadalom kritikájaként.²⁷ Ezt tűnik alátámasztani, hogy később egyre inkább felerősödnek nála a tömegtársadalommal, valamint az általa a tömegtársadalommal összekapcsolt liberalizmussal szembeni ellenérzések. A liberalizmus Heidegger szerint gyökértelenné tesz, éppen hogy elvágja az autentikus létezés lehetőségéhez vezető utat, megkönnyíti, hogy feloldódjunk a nyilvánosságban. A *Hozzájárulások a filozófiához* című anyagban

²⁵ Lacoue-Labarthe (1987): 92skk.

²⁶ GA 5: 49., magyar [2006]: 48. „Egyik lényegi módja, ahogy az igazság az általa megnyíló létezésben berendezkedik, az igazság működésbe lépése. Az igazság létezésének másik módja az államalapító tett.”

²⁷ Miként azt az értelmezők, és Heidegger saját kortársai rendszeresen meg is tették. Vö. Bourdieu (1999).

a „liberalizmus zsarnokságáról” beszél. Mint írja: „Ugyanis a liberális »világképben« benne rejlik az az önfejlőség, hogy megköveteli, hogy mindenkire hagyják rá a maga véleményét. A tetszőlegesség azonban az esetlegesség rabszolgasága.” (GA 65: 38.) Ez a demokráciával szembeni platóni ellenérzés visszaköszönése: az igazságról nem lehetséges szavazás. Heideggernél, akárcsak Platónnál, a politikum kérdése mélyen bele van ágyazva az igazság kérdésébe.

A Vezér voltaképpen emancipálja a társadalmat, amikor visszaszorítja az „akárki nyilvános diktatúráját”, és kijelöli azokat az utakat, kialakítja azt a mozgásteret, amely a szóban forgó közösség számára a kollektív tulajdonképpen létezés lehetőségét biztosítja; illetőleg a saját nép és az „egyetemes emberiség” szempontjából is egyfajta kulturális missziót tölt be, amennyiben harcol a nihilizmus terjedése ellen. Heideggernél itt felmerülnek utalások a Vezér, illetve egy konkrét nép (jelen esetben a német) világtörténelmi szerepével kapcsolatban, amennyiben olyan általános, léttörténelmi folyamatok visszaszorításáról van szó, mint a metafizika képében terjedő nihilizmus. (GA 40: §15)

III. Tudománykritika Husserlnél

Husserl a modern racionalitás válságát abban látja, hogy a tudomány elszakadt attól az őstalajtól, amelyből vétetett, és amelyből egyáltalán eredeti értelmét kapta: az életvilágtól. Az igazi valóságnak a tudományos absztrakciók és idealizációk világát vette; ezeket a merőben teoretikus konstrukciókat csúsztatta a valóságos világ szubjektív-viszonylagos adottságainak helyébe („*unterschoben*”). Az eredeti talaj betemetődött, a tudomány régen elvesztette kapcsolatát a hétköznapi élet világával és a faktikus emberi létezés (*Dasein*) alapkérdéseivel. Husserl többek között ennek tulajdonítja az ő korában egyre népszerűbbé váló irracionalista filozófiák és világnézetek térnyerését, amilyennek ő tulajdonképpen a nemzetiszocialista mozgalmat is tartja. A nemzetiszocialista mozgalom mint lényegileg irracionalista áramlat sikere nála ebből fakad. Az észnek ez a válsága a valódi emberi világtól és valóságos emberi létezési szükségletektől való elszakadása következménye. „Életünk nehézségei közepette – mondják – ennek a tudománynak nincs semmi mondanivalója számunkra.” (Hua 6: 4., magyar: 22.). A megoldást Husserl a betemetett eredetek újrafeltárásában látja.

Husserl az eredettel való aktív kapcsolat ápolásában látja „a tiszta ész krízisének”²⁸ feloldási lehetőségét; oly módon azonban, hogy nem lépünk vissza arra az

²⁸ Mezei Balázs megfogalmazása. Vö. „Utószó” *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* magyar fordításához. Magyar/2: 263.

álláspontra, amelyet a fejlődés dinamikájából következően egyszer már meghaladtuk, hanem a racionalitást egy önkritikus fejlődésben tartjuk, mindig emlékeztetve rá a tudományt, hogy értelmét az életvilág szemléleti adottságaiból nyeri. Vagyis Husserlnél a krízisre nem a jelenleg elért tudományos eredmények romantikus megtagadása, a haladással való szembefordulás, a kezdetekhez való tudomány- és technikaellenes visszatérés a válasz, hanem a racionalitás egy mélyebb dimenziójának feltárása és nyitva tartása, a tudományos racionalitás radikális önkritikája, és a kezdetek szem előtt tartásával megtett haladás. Minden előrelépésnek (Fortschritt) tudatában kell lennie a kiindulópontnak, és akkor el tudjuk kerülni az ész újbóli válságba kerülését. A racionalitás ezen mélyebb, transzcendentális dimenziójának nyitva tartása révén végül választ adhatunk a legalapvetőbb élet-szükségleteket érintő egzisztenciális kérdésekre.

IV. Tudománykritika Heideggernél

Heidegger válasza a modernitás válságára, a tömegtársadalomra és tömegkultúrára jóval pesszimistább,²⁹ mint Husserlé volt. Heidegger szerint a „planetáris technika” kibontakozásával egy léttörténeti eseményről, a nihilizmus terjedéséről van szó. A modern technika és tudomány nem más, mint az egyetemessé vált nihilizmus. A metafizika az, ami nihilizmusként jelenik meg, mint a létezők univerzális uralására való törekvés. A nihilizmus a létről mint eredetről való elfeledkezés, ami a létfelejtéssel együtt lényegileg összekapcsolódik azzal az attitűddel és tendenciával, hogy az ember magát a létezők középpontjának tartja, és mindent uralni és manipulálni akar maga körül. A létfelejtés Heideggernél az emberi eredeti és lényegi végességének elfelejtése.

A *Bevezetés a metafizikába* című, 1935-ös előadás 15. paragrafusában a metafizika három alapvető típusát különbözteti meg: a metafizika orosz útját, mely az ittlét gazdasági megszervezése, a metafizika amerikai útját, mely az ittlét technikai megszervezése, és végül a metafizika német útját, mely az ittlét faji-biológiai megszervezése. (GA 40: 50sk, magyar: 23sk) A metafizika mindhárom típusa uralni akarja a létezést. Ebben rejlik a fordulat után, a harmincas évektől kezdve Heidegger számára a metafizika lényege: mindenek egyetemes uralására való törekvés

²⁹ A kései Heidegger nem tartotta magát pesszimistának – úgy gondolta, hogy az optimizmus és pesszimizmus fogalmai nem tudják leírni a léttörténet aktuális fázisával kapcsolatos pozícióját. Erről nyilatkozott a *Der Spiegel*-nek adott interjújában: „Pesszimizmus? Nem. Pesszimizmus és optimizmus az általam itt megkérdéselt megfontolások tekintetében keveset mondanak. De mindezekelőtt a modern technika nem »munkaeszköz«, és nincs már semmi köze a munkaeszközökhöz.” Heidegger (1995), mellékletben: 12.

a planetáris technika módján, mely nem más, mint nihilizmus. Ezt az ötvenes évektől kezdve „kibernetikának” fogja mondani; a létezők koordinálása és manipulálása tudományának.

Heidegger a metafizika vagy nihilizmus eme a kiteljesedésében látja az európai emberiség, az európai szellem válságának fő okát. A *Hozzájárulásokban* a következőt írja: „A lét oly gyökeresen magára hagyta a létezőt, rábízva azt a machinációra [Machenschaft] és az »átélésre«, hogy a nyugati kultúra megmentésére irányuló minden látszólagos kísérletnek, tehát minden »kultúrpolitikának« szükségszerűen a nihilizmus legalattomosabb, és ennek folytán legmagasabb formájának kell bizonyulnia.” (GA 65:140.) Ahogy halad előre pályája során, úgy válik egyre pesszimistábbá Heidegger a nihilizmus mindent legyűrő hatalmával szemben, amely a létezőket pusztító dolgoknak mutatja, köztük magát az embert is, és elfedi a létezők létbe ágyazottságát. Egyre inkább az a benyomása támad, hogy „Már csak egy Isten menthet meg bennünket”.

Heidegger erre a problémára pályája vége felé egy erőteljesen romantikus színezetű választ ad: ez a válság csak akkor oldódhat meg, ha az ember megszűnik magát a létezők urának képzelni, és helyette a lét pásztoraává lesz.³⁰

V. Következtetések, romantika vagy felvilágosodás?

Husserlnél és Heideggernél egyaránt megtalálható egy radikális tudománykritika. A tudományok válságára azonban Husserl előremutató, Heidegger viszont bizonyos tekintetben határozottan visszafele mutató választ ad,³¹ amennyiben kifejezetten a nyugati attitűdtől való távolodást szorgalmazza, és a nyugati attitűdöt, a vele összefonódó racionalitást mint olyat mutatja menthetetlennek. Husserl és Heidegger nézetkülönbsége ezen a ponton akár Kant és Hölderlin szembenállásával is illusztrálható. Kant azt vallotta a *Világpolgár*-esszéiben, hogy a fejlődés elmentmondásokkal terhelt, ám ezt az utat mégis végig kell járnunk. Nincs visszaút az árkádiai pásztor egyszerű boldogságához. Hölderlin szerint a modernitás útja a végső pusztulásba vezet; a *Hüperiön* főhőse fájdalmasan fakad ki a tudományok ellen: „Megtanítottatok rá, hogy mindentől megkülönböztessen magam, s immáron nem lelek otthonra ebben a világban” – mondja a tudósokkal szemben.³² Hölderlin visszatérne a természetnek az archaikus ember számára fennálló egy-

³⁰ Vö. Vajda (1993): 53.

³¹ Uo.

³² „Ó, bár sose mentem volna a ti iskoláitokba! A tudomány, amelyet követtem aknájába lefelé, amelytől balga ifjúságomban tiszta örömöm igazolását vártam, mindent elrontott számomra. / Nálátok nagyon is eszessé lettem, alaposan megtanultam megkülönböztetni magam mindattól,

ségéhez, és az antik ember létállapotába, aki még istenei társaságában időzött. Husserl rokonszenve inkább Kant, Heidegger rokonszenve inkább Hölderlin oldalán áll.

Ami speciálisan a politikai dimenziót illeti, Husselre – kezdeti és bizonyos mértékig egész életén át kitartó nacionalista szimpátiái ellenére – inkább volt jellemző a „Testvér leszen minden ember” schilleri–beethoveni jelszava, és Az örök béke evvel társítható kanti víziója. Heidegger harmincas évekbeli politikai írásaira ezzel szemben inkább Hegel és Nietzsche történelemképe a jellemző, ahol nincs végső totalizáció, nincs végső egységesülés, egymásnak feszülő erők örök harca létezik csupán, amely soha nem jut nyugvópontra. Hegel ezt a Heidegger által is elemzett *Jogfilozófiában* úgy fogalmazza meg, hogy a népek egymás közti vitájában egyedül a Világsszellem lehet döntőbíró; de *expressis verbis* elutasítja egy olyan nemzetközi bíróság eszméjét, amelyet Kant vázol fel Az örök békében. Meggyőződését a következő szójátékkal juttatja kifejezésre: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” – „A világtörténelem a világ felett mondott ítélet/Végítélet.”

Ami gyakorlatilag egy meglehetősen komor képet takar: a világtörténelem színpadán, hiszen Hegel szerint, az államok egymáshoz való viszonyában a „mindenki harca mindenki ellen” hobbesi állapot uralkodik. Az egyiknek a másik felett aratott győzelme a Világsszellem akaratát tükrözi; ami történetfilozófiailag gyakorlatilag a következő sötét következményt vonja maga után: az erősebbnek mindig igaza van. Amikor Heidegger a népet teszi meg a politikum tulajdonképpeni alanyának (akinek akaratára ráadásul egy konkrét személyben, egy történelmi-politikai hősben testesül meg), és be nem vallott, de tapintható kétellyel viszonyul végső egységesülés eszményéhez, akkor ezen hegeli kép felé közeledik.

Az már a filozófus saját belátására van bízva, hogy válasszon e két kép között: a végső soron egyetlen politikai alakulattá fejlődő emberiség modellje, vagy a létnek a maga teljességében (az ember végességéből fakadóan) maradéktalanul soha nem racionalizálható mozgásához illeszkedő, az egyes népek között zajló, végső soron soha teljesen nyugvópontra nem jutó konfliktusok víziója között.

ami körülvesz, és most elkülönülten állok e szép világban, kivetetten a Természet kertjéből, ahol nőttek és virágoztam, s elszáradok a déli napon.” Hölderlin (1993): 168sk.

Irodalom

Edmund Husserl írásai

- Hua 1 *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Szerk. S. Strasser. Nijhoff, Den Haag, 1950. Magyarul: *Kartézianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest, 2000, illetve A párizsi előadások. In: *Válogatott tanulmányok*. Ford. Baránszky Jób László. Gondolat, Budapest, 1972. 227–275.
- Hua 4 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und die phänomenologischen Philosophie II*. Szerk. W. Biemel. Nijhoff, Den Haag, 1952.
- Hua 6 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Nijhoff, Den Haag, 1954. Magyarul: *Az európai tudományok válsága I-II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András, Ullmann Tamás. Atlantisz, Budapest, 1998.
- Hua 14 *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*. Szerk. I. Kern. Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Hua 15 *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*. Szerk. I. Kern. Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Hua 27 *Aufsätze und Vorträge. 1922–1937*. Szerk. T. Nenon, H. R. Sepp. Kluwer Academic Publishers, Nijhoff, Den Haag, 1988.
- Hua 28 *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*. Szerk. U. Melle. Kluwer Academic Publishers, Nijhoff, Den Haag, 1988.
- Hua 37 *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Szerk. H. Peucker. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2004.
- Hua 39 *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Szerk. R. Sowa. Springer, New York, 2008.

Martin Heidegger írásai

- Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*. Szerk. Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. rummond, John (2000): *Political Community*. In Thompson-Embree (szerk.): *Phenomenology of the Political*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands.
- Hadreas, Peter (2007): *Phenomenology of Love and Hate*. Ashgate Publishing Company, USA.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest.

- Hölderlin, Johann Christian (1993): *Versek. Hüperión vagy a görögországi remete*. A verseket vál. Rónay György. Ford. Bernáth István et al. Európa Kiadó, Budapest.
- Kant, Immanuel (1985): *Az örök béke*. Ford. Babits Mihály. Európa Kiadó, Budapest.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1987): *La Fiction de Politique*. Association de publications, Strasbourg.
- Melle, Ulrich (2002): From Reason to Love. In Drummond-Embree (szerk): *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Massachusetts, 229–248.
- Mezei Balázs (1998): A tiszta ész krízise. In Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Atlantisz, Budapest, II. kötet: 263–329.
- Nietzsche, Friedrich (2004): *Korszerűtlen elmékedések*. Ford. Bognár Bulcsú et al. Atlantisz, Budapest.
- Smith, David Woodruff, (2007): *Husserl*. Routledge, London & New York.
- Schwendtner Tibor (2011): *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzsche-nél, Husserl-nél és Heidegger-nél*. L'Harmattan, Budapest.
- Vajda Mihály (1993): *A posztmodern Heidegger*. T-Twins – Lukács Archívum – Századvég Kiadó, Budapest.
- Wollin, Richard (1990): *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. Columbia University Press, New York.

SCHWENDTNER TIBOR

Autentikus tudomány és nevelő állam

Heidegger '33-as egyetemi reformtervei¹

Heidegger 1933-as politikai szerepvállalásának motívumait keresve nyilvánvalóan tűnik, hogy az egyik legfontosabb cél, melynek érdekében az addig apolitikusnak tűnő filozófus vállalta a politikai „bevetést” (Einsatz),² a tudományok és az egyetem radikális átalakítása volt.³ A tudományok és az egyetem reformja Heideggert egész 1933-ig tartó pályafutása során is erősen izgatta. Már az első háború utáni egyetemi előadásában is nyomatékkal felmerül e kérdés, Heidegger a „forradalom” és az „újjaszületés” kifejezéseket használja ebben az összefüggésben (vö. GA 56/57, 4. sk.). Jelentőségteljes e tekintetben az is, hogy a freiburgi egyetemi katedra ünnepélyes átvételekor tartott beszéde – az egyetem és a tudományok kapcsolatának megújítása érdekében – az egyetem közösségének pozitív megszólításával kezdődik.⁴ Az 1933–34-es időszakban pedig, akár Heidegger 1933-as rektori beiktatási beszédét, akár további beszédeit, előadásait, tervezeteit tekintjük, egyértelműen a vezető téma az egyetemi reform és megújulás kérdése.⁵ Heidegger visszatekintő önértelmezéseiben is legfontosabb szempontként az egyetem megújításának igénye került említésre: „A német egyetemnek saját lényegi alapjából – mely épp a tudományok lényegi alapja –, vagyis magából az igazság lényegéből

¹ A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. A tanulmány megírását az OTKA 100922 számú projektje támogatta.

² A kifejezést Löwith-től veszem, aki visszaemlékezéseiben beszámol egy Heideggerrel 1936-ban folytatott beszélgetéséről, amely során Heidegger kifejtette, hogy az általa kidolgozott 'történetiség' fogalom képezi politikai 'aktivitásának' (Einsatz) alapját." (Löwith 1986, 57.)

³ Lásd ezzel kapcsolatban: Zaborowski 2010, 277. skk., Tietjen 1991, Fehér 1992, 238. skk., Kisiel 2002, 77., Denker 2009, 43. skk., Blok 2009, 48. skk., Martin 1989, 24., Schmidt 1989, 59. sk.

⁴ „Itt és most a magunk számára kérdezzünk. Ittlétünket – a kutatók, tanárok és diákok közösségében – a tudomány határozza meg. Mi lényeges történik velünk az ittlét alapján, ha a tudomány szenvedélyünkkel vált?” (WGM, 1., magyarul: 105.)

⁵ „Ha a tudomány lényegét akarjuk megragadni, akkor először is azzal a döntő kérdéssel kell szembenéznünk: létezzék-e tudomány a számunkra, avagy engedjük-e gyorsan vég felé sodródni?” (SDU, 10., magyarul: 63.)

kell megújulnia; s ahelyett, hogy technikai, szervezeti látszategységben tengetné tovább életét, inkább a kérdezők és a tudók eredeti, eleven egységét kellene visszanyernie.” (SDU, 22., magyarul: 76.)

Ez a sokszor és egyértelműen megfogalmazott célkitűzés, vagyis a szétesett, saját lényegüktől elidegenedett szaktudományok megújítására és a filozófia és a szaktudományok viszonyának újraalakítására irányuló törekvés, 1933-ban összekapcsolódott egy egészen más természetű, e céllal láthatóan nehezen összekapcsolható igénybejelentéssel, mely szerint a *német nép nevelése, sőt átnevelése* (Umerziehung) áll a forradalmi átalakulás centrumában. A tudomány helyzetével kapcsolatos univerzálisnak, vagy legalábbis a nyugat történeti szituációjára vonatkoztatottnak tekinthető megfontolások kiegészülnek egy bizonyos nép megújulásának, önmagára találásának a kérdésével. E tanulmány vezető kérdése éppen az lesz, hogy *miként kapcsolódik össze Heidegger gondolkodásában e két, nagyon eltérőnek tűnő feladat: a szétesett tudomány újraegyesítése a filozófia égisze alatt és a német nép átnevelése, közösséggé szervezése?* Más szóval: *miként gondolhatta Heidegger, hogy a partikuláris nacionalista német küldetéstudaton alapuló átnevelési programja egyesíthető az univerzális jellegű tudományfelfogásával, a filozófiai gondolkodásra való nyitottságon alapuló igazi tudomány eszméjével?*

Ahhoz, hogy e kérdésre válaszoljunk,⁶ először is arra van szükség, hogy e két célkitűzés előzményeit Heidegger 1920-as években kidolgozott filozófiájában feltárjuk.

Autenticitás és inautenticitás a tudományban

A tudományok értelmezésével kapcsolatban elsősorban *Heidegger tudományfelfogása* című könyvemre támaszkodnék,⁷ melyben megpróbáltam kifejtetni, hogy Heidegger a mindennapi élethez hasonlóan a tudományok vonatkozásában is megkülönböztet két alapvető beállítódásmódot, melyeket az autenticitás (Eigentlichkeit) és az inautenticitás (Uneigentlichkeit) fogalom párossal különböztet meg.⁸ A tudományok esetében csak értelmező rekonstrukció segítségével tudjuk

⁶ E tanulmányt még Heidegger gondolati naplóinak (*Schwarze Hefte*) megjelenése előtt írtam, ezért természetesen nem is reflektálhatok ebben az írásban azokra a megütközést keltő gondolatokra, melyek e naplókban találhatók. A tanulmány fő kérdése azonban, hogy miként kapcsolhatta össze Heidegger a nyitottságon és kérdésességen alapuló tudomány eszméjét a német nép átnevelésének tervével, a naplók ismeretében semmit sem veszít az érvényességéből, sőt, még élesebben vetődik fel.

⁷ Vö. Schwendtner 2000.

⁸ „És mivel az ittlét lényege szerint mindig a maga lehetősége, ez a létező létében képes önmagát 'választani', elnyerni, elveszíteni [...]. Csak annyiban lehetséges, hogy már elveszítette és még nem nyerte el magát, amennyiben az ittlét lényege szerint lehetséges mint *autentikus*, azaz elsa-

e két létmódot megkülönböztetni, az autentikus tudományt Heidegger „echte Wissenschaft”-nak, valódi, igazi tudománynak nevezi, míg az önelvesztő tudományra nem használ külön elnevezést, de az üzem (Betrieb), üzemszerűség (Betriebsamkeit) adja vissza leginkább e tudományos beállítódás lényegét.

„A tudományok területei igen távol fekszenek egymástól. [...] A diszciplínának ezt a széthullott sokféleségét ma már csak az egyetemek és fakultások technikai organizációja tartja össze. [...] Ugyanakkor a tudományok nem gyökereznek többé lényegi alapjaikban” – mondja Heidegger a „Mi a metafizika?” című előadásában (WGM, 1. skk., magyarul: 105. skk.), s ezzel az inautentikussá váló tudomány néhány kulcsjellemzőjét is kiemeli. Talán a legfontosabb mozzanatot, hogy a tudományok elveszíthetik saját eredetükhöz, alapjukhoz a viszonyukat. Heidegger a tudományok eredeti beállítódását, alaptartását a következetes kérdésben, módszertani szigorban, az igazság szenvedélyes kutatásában, a dolgok eredeti tapasztalatára való nyitottságban látja. Az inautentikus tudományos beállítódást úgy foghatjuk föl, mint amely elvesztette e mozzanatokhoz való eleven viszonyát. Ez a veszteség egyben a tudományok filozófiai gyökerezettségével szembeni elzárkózást is jelent, a filozófiai kérdés teljes elválasztását a tudományok tevékenységétől. Ha kialakul ez az üzemelő, a saját eredetétől elzárkózó tudományos attitűd, akkor az már az akárki (das Man) uralmát jelenti a tudományban is: „az akárki (das Man) mindenekelőtt és többnyire tulajdonképpen uralmat gyakorol az ittlét felett, sőt a tudomány ebből él. Ez a tradícióban mutatkozik meg, ahogy az ember (man) kérdez, ahogy az ember a kutatásnak nekifog.” (WDF, 164.)

Az inautentikus tudomány fő jellemzői tehát a következők: üzemszerűség, a saját eredethez és tevékenységhez, illetve a filozófiai gondolkodáshoz sincs valódi viszonyulása, ehelyett a tudományos hagyomány nivelláló akárkijét juttatja érvényre.

Az autentikus tudományt, vagy, ahogy Heidegger általában nevezi, az igazi tudományt (echte Wissenschaft) éppen ennek az ellenkezője jellemzi: a saját eredethez és tevékenységhez való viszonyulás, a filozófiai gondolkodásra való nyitottság és az üzemszerűség folyamatos meghaladása a kérdésesség, megkérdőjelezés fenntartásával. Egészében azt mondhatjuk, hogy az igazi tudomány kulcsmozzanata a tudományossághoz való viszony, Heidegger a szaktudományok autentikus művelésétől elvárja, hogy tartsa magát azokhoz a követelményekhez, melyek a tudományosság fogalmában benne rejlenek.

títhatja (zueigen) önmagát. Az *autenticitás és inautenticitás* létmódjai – e kifejezéseket szigorú értelemben terminusokként használjuk – azon alapulnak, hogy az ittlétet általában a mindenkor ényémvalóság határozza meg.” (SZ, 42. sk., magyarul: 60.)

A tudományosság fogalmát természetesen Heidegger a saját filozófiai perspektívájából határozza meg. A tudományosság fogalma eszerint a következő mozzanatokból tevődik össze: a legfontosabb talán a *tudományos habitus, alaptartás kialakítása, amely a kérdésség radikalitásában, a válságra való képességben, az egzisztenciánál mélyebben fekvő szigorban* valósul meg. További mozzanat az *emberi egzisztencia eredeti bázisához való visszafordulás*. A tudomány Heidegger számára szenvedély, amely csak teljes egzisztenciális bevetés révén tud kibontakozni. A kérdésség, a szigor és a szenvedélyes ráirányulás tulajdonképpen célja a *dolgok eredeti tapasztalásának a megnyitása*, s ezáltal az illető tárgyterület feltárása. A tudományosság meghatározása és elevenen tartása elsősorban a filozófia feladata, s ennyiben a tudományok autentikus művelése szükségképpen nyitottságot jelent a filozófiai gondolkodás irányában.⁹

A fentiek miatt mondja a fiatal Heidegger az egyik 1921–22-es előadásában: „(és minden egyes tudomány csak annyiban igazi (echt) tudomány, amennyiben képes erre), azaz a problematikája oly módon van, hogy a létrejövésben tartózkodik, azaz az állandó létrejövés eleveenségének állapotában tartózkodik.” (GA, 61, 194.) „Ha az igazi (echt) tudomány a kérdésségben és a problematikában tartózkodik, kényelmesebb helyzetben van-e a filozófia?” – kérdezi Heidegger ugyanitt. Ebben a gondolatmenetben az igazi tudományt mintegy példaként állítja a filozófia elé, mondván, ha az a kérdésségben tartózkodik, akkor a filozófiának az „abszolút kérdésséget” kell „látva birtokolnia”. (GA, 61, 37.)¹⁰

Az igazi tudomány meghatározásai – mint látható – erősen formális jellegűek, a kérdésség, a válságra való képesség, a saját eredetre, illetve a filozófiai gondol-

⁹ „Előzetesen az egyetemi tanulmányokat az egészében vett világhoz való közel kerülés közösségi törekvéseként határoztuk meg. A feladatunk az, hogy ezt a törekvést ismét felébredjünk, úgy hogy ő maga működésbe lépjen és valóban megtörténjen. Tudományunk és filozófiának az emberi ittlét kitüntetett lehetőségeiként kell létezniük, hogy a világ közelébe juthassanak. Ezért a tudományt és a filozófiát az igazi lényegükben (in ihrem echten Wesen) kell megragadnunk és egyúttal a tudomány és a filozófia egységét szem előtt tartanunk.” (GA 28, 348.) A rektori beszédben is hasonlóan látja a filozófia és a tudományok viszonyát: „Minden tudomány filozófia, akár tudja, akár nem, akár akarja, akár nem. Minden tudomány a filozófiának ehhez a kezdetéhez marad kötve. Belőle meríti lényegének erejét – föltéve, hogy ama kezdethez egyáltalán képes felőlni.” (SDU, 11., magyarul: 63.)

¹⁰ A relativitáselmélettel kapcsolatban 1925-ben Heidegger a következőképpen ábrázolja a filozófia és az igazi tudomány közötti kapcsolatot: „A relativitáselmélet az abszolút természetmegismerés eszméjét radikális komolysággal valószínűsíti meg. Ezen elmélet nem a fizikai törvények relatív érvényességének a teóriája, hanem a mérés és a meghatározott lét azon feltételeire vonatkozóan kérdez, melyek megengedik, hogy a természetet tisztán magából ragadjuk meg, mozgástörvényeit megértjük. – Milyen filozófiai jelentéssel, jelentőséggel bír ezen résztudományos teória? Ez a kérdés annyiban jogos, hogy minden igazi (echt) szaktudomány csak annyiban konkrét filozófia, és csak oly mértékben igazi (echt), amennyiben filozófiailag megalapozott.” (WDF, 171. sk.)

kodásra való nyitottság, a dolog eredeti tapasztalata mind olyan meghatározások, melyek tartalmi kérdéseket nem döntenek el, inkább a tudományos egzisztencia és a kutatás mikéntjéről szólnak. Az igazi tudomány konkrét megvalósulása nyilvánvalóan adott történeti szituációkban gondolható el, *s e vonatkozásban Heidegger számára az ismétlés fogalma lesz az irányadó*. Az általa megfogalmazott cél, az Akadémia és a Lykeion megismétlése, mint 1925-ös kasseli előadásában írja: „Ahogy egykor Platón a geometriának utat nyitott, úgy a filozófiának ismét lehetősége van arra, a tudományok számára a területüket kinyissa, nekik alapmeghatározások segítségével a kutatásuk vezérfonalát megadja. Így birtokolja a fenomenológia a helyét az egyetemen a kutatásnál magánál. A fenomenológia nem akar a diákokból filozófusokat csinálni, hanem tudományos embereket, akik a saját tudományuk öntudatával rendelkeznek. És Platón és Arisztotelész tevékenysége sem volt más az Akadémián és a Lykeionban.” (WDF, 160. sk.)

A német nép átnevelése

A nevelő állam eszméjét, mely ugyan kizárólag Heidegger politikai aktivitásának 2-3 éves időszakában merült fel mint filozófiai téma,¹¹ mégis Heidegger filozófiájába beágyazottan lehet értelmezni. Ahogy az emberi egzisztencia, a filozófia és a tudományok számára is döntő kérdés az önmagához való viszony, más szóval az önelvesztés lehetőségével való szembenézés és pozitív értelemben az önelsajátítás lehetőségeinek a keresése, úgy Heidegger szerint a német nép mint közösség hasonló válaszutól áll: önelvesztés, vagy önelsajátítás. Az autenticitás kérdésének kollektivistá kiterjesztése már a „sorsközösség” (Geschick) fogalmának *Lét és idő*beli bevezetésével elkezdődött, de igazán a kérdéses időszakban történt meg a teljes fordulat. Egy 1934-es előadásában Heidegger így ír: „a kérdésre, 'kik vagyunk mi magunk?' egész észrevétlen választ is kaptunk: a nép létében állunk, önmaga-létünk nem más, mint a nép (unser Selbstsein ist das Volk).” (GA 38, 57.)

Ám hogyan lehet ezt a „Selbst”-et, a népet mint önmagát filozófiailag értelmeznünk? Megvilágító lehet e tekintetben, amit Heidegger 1933 nyári szemeszterén tartott előadásában mondott el: „A német nép egészében jut el önmagához, azaz megtalálja a saját vezetését. E vezetés révén az önmagához jutó nép megteremti az államát. Az államban magát megformáló, önmagának tartamot és állandóságot

¹¹ A *Lét és idő* 74. §-ában a nép, közösség, sorsközösség fogalmaival ugyan már megjelenik az a közösségi-történeti perspektíva, amely Heidegger politikai aktivizálódásának filozófiai hátterét képezi, ám a *Lét és idő*beli gondolatmenetből még teljesen hiányzik az állam, a németiség és a nevelés problematikái, melyek csak néhány évre, 1933–35-ben kerülnek a filozófus gondolkodásának előterébe.

teremtő nép nemzetté nő. A nemzet átveszi a nép sorsát. E nép kiharcolja szellemi megbízatását a népek között és megteremti a saját történelmét.” (GA 36/37, 3.) Heidegger ebben az időszakban nemcsak a „szellemi megbízatás” (geistiger Auftrag) kifejezést használja, hanem a küldetés (Sendung) és a rendeltetés (Bestimmung) fogalmait is.¹² E három teleológiai fogalom jelezheti számunkra, hogy a német népet mint önmagát, vagyis kollektív azonosságot miként értelmezhetjük.

Módszertani szempontból ugyanakkor érdemes már most megjegyeznünk, hogy ebben az esetben nem működik az az értelmezési lehetőség, hogy a formális rámutatás (formale Anzeige) értelmében ezt a teleológiai irányultságot tartalom nélkülinek tekintsük, épp ellenkezőleg: Heidegger 1933-as politikai aktivitását az jellemzi, hogy a korábban formálisan meghatározott fogalmak, mint önmaga, el-tökéltség, jövőre irányultság ezáltal tartalmi meghatározást kapnak.¹³ Ebből viszont az következik, hogy Heidegger e teleológiai fogalmak aktivizálásával lemondott a saját maga által kijelölt fenomenológiai szigorról és következetességről. *A német küldetés filozófiai játékból hozása módszertani szempontból elfogadhatatlan lépés a Lét és idő fenomenológiájára felől tekintve.*

Mit jelent hát Heidegger számára a német nép történeti küldetése? A náci állam által elkövetett bűnök fényében nyilván nagyon élesen merül fel ez a kérdés. Úgy vélem, hogy ebben az esetben is az ismétlés a kulcsfogalom: Heidegger szerint *a német nép küldetése nem más, mint a görög polisiz*¹⁴ *ismétlése: a németiséget azzá tenni a Nyugat számára, amit az elmúlt 2500 évben a görögség jelentett.* A görögök által alapított tradíció kimerült, új alapításra van szükség – ez olyan gondolat, amely végigkíséri Heideggert a gondolkodói pályáján. Már az 1922-ben megírt úgynevezett Natorp-esszében megfogalmazódik a nyugati filozófia megújításának igénye, itt, ahogy a *Lét és idő*-ben is, Heidegger Arisztotelészhez kapcsolódik vissza, annak ontológiáját vitatva-ismételve szeretné a létkérdést és ezáltal a nyugati gondolkodást megújítani (vö. *PIA*, SZ, 1. §). 1933-ban az ismétlés Heidegger számára egy egész nép történeti létének újraalapítását jelenti. A késői Heidegger a politikai bevetés kudarcából tanulva szerényebb célt tűz ki maga elé: a másik kezdetet, amely

¹² „A megbízatás (Auftrag) a küldetésünként (Sendung) nem más, mint a rendeltetésünk (Bestimmung) eredeti értelemben véve, az idő hatalma maga, melyben állunk, amely felhatalmaz bennünket az eljövendőnkre, amennyiben az eredetünk felhatalmazását ránk hagyja.” (GA 38, 127., vö. még GA 38, 134. sk., GA 16, 324., 328., SDU, 9., magyarul: 61., EM, 38., magyarul: 25.)

¹³ Ez vonatkozik a korábban nem használt, illetve lappangó (vö. Schwendtner [2008], 221. skk.) teleológiai fogalmakra is.

¹⁴ „Polisz az ittlét-tartomány tulajdonképpeni közepe. Ez a közép a templom és a piac, ahol a politai összegyűlése végbemeget. Polisz tulajdonképpen egy nép történeti ittlétének meghatározó közepe [...]. Az ittlét lényegileg önigenlés (Selbstbehauptung). Fal, ház, tartomány, istenek. Innen kell a politikum lényegét megragadnunk.” (GA 86, 608., vö. még uo. 654., HJ 4, 71., Karácsony [2013], Kisiel [2009], 125. sk., Vernal [2009], 144.)

a görög első kezdet vitató ismétlése lenne, előkészíteni. Ez az előkészítés a késői léttörténeti gondolkodás legfőbb célja. A késői Heidegger úgy tekintette, hogy filozófiája a szó nietzschei értelmében korszerűtlen (unzeitgemäß), ezért meg kell őrizni az utókor számára, hogy hatását a nyugat eljövendő új alapítására majd kifejthesse.¹⁵

Visszatérve 1933-hoz: Heidegger ebben a kritikus évben úgy vélte, hogy a német nép akkor jut vissza önmagához, ha egy olyan alapítást kezdeményez és visz végig, amely az egész nyugati létezés számára új kezdetet jelenthet. A nemzetiszocialista hatalom első éveiben Heidegger az államalkotást vélte annak a területnek, ahol ez az alapítási kísérlet áttörhet.¹⁶ Az állam ugyanakkor a heideggeri politikai gondolkodás számára – éppen a teleológiai perspektíva miatt – elsősorban a nép átnevelésének megszervezőjét jelenti. „A nemzetiszocialista forradalom nem a meglévő állami hatalom külsődleges átvételét jelenti egy megfelelőképpen felkészült párt által, hanem az egész nép belső átnevelését annak a célnak az érdekében, hogy az a saját egyszerűségét és egységét akarja. [...] A népet átható, új politikai mozgalom alapvonása nem más, mint a nép néppé történő nevelése és átnevelése az állam által” – jelentette ki Heidegger „A német egyetem” című, Freiburgban, 1934 augusztusában tartott előadásában (GA 16, 302., 304.). Az állam újraalapításának legfőbb értelme, hogy megszerveződjön egy átfogó nevelési rendszer, melynek centrumában nyilvánvalóan az egyetem áll, ennek az átnevelési projektnek pedig a legfőbb célja, hogy a német nép önmagát, vagyis a küldetését megtalálja, amely nem más, mint a nyugati világ megújítása.

Érdemesnek tűnik áttekintenünk Heidegger néhány fontos megszólalását a német nép és a Nyugat sorsának összekapcsolódottságáról: 1933 március 30-án kelt levelében Heidegger így fogalmaz: „A németiség elhivatottságát a Nyugat történelmében [...] csak akkor fogjuk megtalálni, ha a létnek magának az elsajátítás új módján tesszük ki magunkat.” (Heidegger/Blochmann 1989, 60.) 1934 novemberében pedig a következőket írta: „Ha feltételezzük azonban, [...] hogy népünk ittlétébe belebocsátkozunk, akkor ezáltal együttműködünk azon alapvető

¹⁵ Itt szeretnék Reinhard Mehring egyik írására utalni „Von der Universitätspolitik zur Editions politik. Heideggers politischer Weg” (Mehring 2009), amely összefüggésbe hozza Heidegger elfordulását a politikától és saját művei kiadására való előkészületeinek megkezdését. Úgy vélem, hogy e váltásnak az az értelme Heidegger számára, hogy a politikai alapítási kísérlet kudarc után a műveivel szeretné Nyugat másik új megalapítását előkészíteni.

¹⁶ 1936-ban *A műalkotás eredete* című írásában már az alapítás öt módját különbözteti meg, melynek egyike az államalapító tett; itt Heidegger igazságtörténeti berendezkedésének (sich einrichten, Einrichtung), vagyis az igazság alapításának a következő módjait sorolja fel: műalkotás, az államalapító tett, a létezők leglétezőbbikéhez, vagyis istenhez való közelség, a lényegi áldozat és gondolkodói kérdezés (GA 5, 63, magyarul: 114.). Ez az öt mozzanat a szellemi élet komplexitását fejezi ki, s az államalapítás itt már csak az egyik lehetőséget jelenti.

előfeltevés megalapításán, mely lehetővé teszi, hogy a Nyugat még egyszer új kezdetet nyithasson történelmében.” (GA 16, 332.) 1935-ben: „Ezért hoztuk összefüggésbe a létre irányuló kérdést Európa sorsával, mellyel a Föld sorsa is eldől, miközben magának Európának a számára a történeti ittlétünk középpontnak bizonyul.” (EM, 32., magyarul: 21.); „[...] ez a nép mint történeti nép önmagát és ezzel a Nyugat történelmét is a jövőbeni történésének közepéből a lét hatalmainak eredendő birodalmába helyezi ki.” (EM, 29., magyarul: 20.) 1945-ben visszatekintve pedig így ír: „A rektorság arra jelentett kísérletet, hogy a hatalomra jutott 'mozgalomban', túl annak minden fogyatékoságán és durvaságán, a távolba mutató perspektívát lássuk – azt, ami egy napon talán a németiség nyugati-történeti lényege köré való összegyűlést (eine Sammlung auf das abendländisch geschichtliche Wesen des Deutschen) eredményezhetné.” (SDU, 39., magyarul: 98.)

A kiinduló kérdésünket most már pontosabban megfogalmazhatjuk: hogyan szolgálhatja az igazi tudomány eszméje, azaz a kérdésesség, a válságra való képesség, a saját eredetre, illetve a filozófiai gondolkodásra való nyitottság, a dolog eredeti tapasztalatának előtérbe állítása a német nép átnevelésének és ezáltal történő önmagára találásának feladatát? Másként fogalmazva: a rektori beszéd címében („Selbstbehauptung der deutschen Universität”) a „Selbst” két mozzanat együttesére vonatkozik, az egyetem „Selbst”-jére és a német nép „Selbst”-jére. Hogyan kapcsolódik össze Heidegger gondolkodásában e két „Selbst”? Milyen előfeltevései vannak Heideggernek, ha úgy gondolja, hogy ez a két „Selbst” összehasonlítható a programjában?

Ezek a kérdések azért is égetőek, mert úgy tűnik, hogy jelentős feszültség keletkezik, ha e két Selbst-ből fakadó igényeket egymásra vonatkoztatjuk. Az *igazi tudomány esetében a nyitottság, kérdésesség, válságra való képesség mind az emberi ittlét szabadságán alapul* és a folyamatos megújulás, öntranszcendálás következik e habitusból. Az állam által vezényelt átnevelésről – különösen, ha a nemzetiszocialista államról van szó – éppen ennek az ellenkezője jut az eszünkbe: a szabadság korlátozása, erőszakosság, mechanizált lélektelenség. Továbbá a tudomány, tudományosság egyetemes jellegűek, a német népre való koncentrálódás pedig par excellence partikuláris, korlátozott jellegű.

A német metafizikai nép

Induljunk ki egy szintén élesen vitatott heideggeri gondolatból, mely szerint a német metafizikai nép.¹⁷ „A német nép nem tartozik azon népek közé, melyek

¹⁷ Vö. ezzel kapcsolatban Denker 2011, 110.

metafizikájukat már elvesztették. A német nép még nem veszítette el a metafizikáját, még nem veszíthette el azt. És nem is veszítheti el, hiszen még nem birtokolja azt. Az a nép vagyunk, amelynek a metafizikáját *el kell nyernie* és *el fogja nyerni*, azaz mi az a nép vagyunk, amelynek még *sorsa van*.” (GA 36/37, 79. sk.) A német nép rendeltetése metafizikai mivoltában áll, ezt kell elnyernie, ez a sorsa; más szóval, ha képes megismételni a görög nép teljesítményét, és egy új alapítás kiindulópontjává válni, akkor teljesíti a küldetését. Ehhez azonban természetesen egyáltalán fel kell fognia, hogy ez a rendeltetése: „Népünk [...] a legveszélyeztetettebb nép, mindezeket ráadásul metafizikai népként éli át. Ez a nép azonban csak akkor fogja e rendeltetését (Bestimmung) – amelyben bizonyosak vagyunk – sorssá alakítani, ha először is *önnönmagában* megteremti e rendeltetés visszhangját [...]” (EM, 29, magyarul: 20.)

Heidegger tétele, a német metafizikai nép, már önmagában is jogos ellenérzéseket kelt, egyértelműen elfogult nacionalizmusnak, valamiféle kultúrfölény-elmélet kifejeződésének tekinthető. Mégis, a következőkben ennek az igénynek filozófiai háttérét próbáljuk felderíteni. Nem azért, hogy igazoljuk, vagy akár mentegessük e felfogást, hanem hogy *szembenézzünk a lehetséges filozófiai összefüggésekkel, Heidegger filozófiai motívumaival*.¹⁸

A már említett „Mi a metafizika? című székfoglaló előadásában Heidegger a metafizikát mint alaptörténést az ittlétben határozza meg.¹⁹ A metafizika eszerint nem külsődleges az egzisztenciához képest, hanem inkább arról van szó, hogy az emberi létezés maga metafizikai, vagyis a filozófia nem más, mint az emberben zajló alaptörténekek fogalmi alakra hozása. „Emberlét már filozofálást jelent. Az emberi ittlét mint olyan a lényege szerint, s nem alkalmilag igen vagy nem, a filozófiában áll.” (GA 27, 3.)

Az emberi létezésben rejlő metafizikai tartalom azonban többnyire rejtekezik, nem mutatja meg magát a hétköznapi, nivelláló létmódokban. Bizonyos *kitüntetett tapasztalatok, a nyelvben és hagyományban rejlő potenciálok és egzisztenciális döntések* révén ez mégis megnyilvánulhat és a metafizikai gondolkodás kiindulópontjává válhat.

Ilyen kitüntetett tapasztalat például Heidegger szerint a szorongás, mivel egyfelől „a szorongás megfosztja az ittlétet attól a lehetőségétől, hogy – hanyatlóként – önmagát a 'világból' és a közfelfogásból értse meg.” (SZ, 187., magyarul: 220. sk.) Tehát a szorongás kifejezetten megakadályozza, hogy az ember az értelmezéseiben

¹⁸ Az egész tanulmányban arra törekszem, hogy Heidegger 1933-as szövegeit filozófiai kontextusba helyezzem, és annak fényében elemezzem. A későbbiekben könyvet szeretnék írni Heidegger és a nemzetiszocializmus kapcsolatáról, ahol már tágabb perspektívából szeretném e filozófiai kapcsolatokat vizsgálni, mely perspektíva több teret fog nyitni a kritikai megfontolások érvényesítésének.

¹⁹ „A metafizika az alaptörténe az ittlétben. Maga az ittlét.” (WGM, 18., magyarul: 120.)

a könnyű megoldásokat válassza, másfelől pedig a szorongás során „a világ mint világ, a benne-lét mint elszigetelt (vereinzeltes), tiszta, belevetett lennitudás nyílik meg” (SZ, 188., magyarul: 221.), más szóval a szabadságunkkal és a transzcendenciákkal szembesülünk a szorongás hatására. A filozófia fogalmi alakra hozhatja e szabadságot és transzcendenciát – e kapcsolat jól látszik a *Lét és időben*, ahol közvetlenül a szorongásról szóló fejtegetések után rugaszkodik neki Heidegger a gond, vagyis az emberi ittlét transzcendenciája tárgyalásának. Heidegger a 1928–29-es téli szemeszter egyik előadásában is megfogalmazta ezt a kapcsolatot: „a kifejezett transzcendálás az ittlét szabadságának őstette (Urhandlung), igen, az ittlét maga szabadságterének története [...] Az ittlét filozófál, mivel transzcendál.” (GA 27, 214.)

A nyelv és az átörökített hagyomány által közvetített tapasztalatok szintén alkalmasak lehetnek arra, hogy hozzáférést nyújtsanak az emberi ittlét alapmozgásaihoz (Grundbewegtheit). A filozófia feladata ebben a vonatkozásban egyfelől a szavakban rejlő erőt és megnevezőképeséget megőrizni, annak mintegy filozófiai értelmet adni: „elvégre a filozófia feladata mégiscsak az, hogy a *legelemibb szavak erejét*, amelyekkel az ittlét kifejezi magát, megvédje attól, hogy a közönséges értelem az érthetlenségig nivellálja azokat, ami azután a maga részéről látszatproblémák forrásává lesz” (SZ, 220., magyarul: 256.), másfelől annak az örökségnek a megnyitása, mely az ember számára kitüntetett hagyományként²⁰ adott. „Az eltökéltség, amelyben az ittlét visszatér önmagához, az autentikus egzisztálás mindenkor fiktikus lehetőségeit abból az örökségből nyitja meg, amelyet mint belevetett átvesz. A belevetettségre való eltökélt visszatérés magában rejtje az áthagyományozott lehetőségek átöröklődését, jóllehet ezeket nem szükségképpen öröklött lehetőségekként fogjuk fel.” (SZ, 383., magyarul: 441.)

Az egzisztenciális döntések szintén az emberi ittlétet meghatározó mozgásokhoz (Bewegtheit) visznek közel. Amit Heidegger – szintén a *Lét és időben* – a választás választásának nevez, e metafizikai dimenzióba való bebocsátkozásként értelmezhető. „A választás pótlása viszont a *választás választását*, a tulajdon önmagunkból eredő lennitudásunk melletti döntést jelenti. Az ittlét csak a választás választása által teszi lehetővé tulajdonképpeni lennitudását.” (SZ, 268., magyarul: 311.)

Mitől lehet tehát egy nép, nevezetesen a német, metafizikai? Úgy vélem, hogy e három lehetséges nyomvonal jó támpontot nyújthat ahhoz, hogy filozófiai perspektívából értelmezzük Heidegger kijelentését: 1.) alaptapasztalatok által; 2.) a nyelvben és hagyományban rejlő lehetőségek kiaknázásával; 3.) döntések következtében.

²⁰ Heidegger „örökség” (Erbe) fogalmát kitüntetett hagyományként értelmezem, lásd Schwendtner 2008, 219. skk.

Heidegger a metafizika első kezdetével értelemszerűen a görög alaptapasztalatokat hozta kapcsolatba, 1932-ben tartott előadásban például „görög őstapasztalat”-ról (Urerfahrung), illetve „görög alaptapasztalat”-ról beszél a filozófia meg alapításával kapcsolatban (vö. GA 35, 24. sk.). Más helyütt pedig Hérakleitosz egyik kijelentéséről így ír: „e mondásában az az alaptapasztalat lett kimondva, amellyel, amelyben és amelyből az igazságnak mint a létező el nem rejtettségének a lényegébe való bepillantás jön létre. [...] E mondás az antik ember alaptapasztalatát és alapállását mondja ki.” (GA 34, 14.) Ami a jelenkori németiség alaptapasztalatát illeti, néhány, az 1930-as évek közepén született szöveg sokatmondó lehet e tekintetben. 1937-ben a francia–német viszony kapcsán írja a következőket: „a történelempépző, nyugati népek számára a jelenlegi világórában küldetésük alapvonása nem más, mint a Nyugat megmentése. [...] E szükségszerűségről való tudás főképp a szükség tapasztalatából származik, amely a Nyugat legbensőbb veszélyeztetettségével áll kapcsolatban [...]” (GA 13, 16.) E szükség tapasztalatát Heidegger a *Bevezetés a metafizikába* című 1935-ös előadásaiban tágabban, mint a világ elhomályosulását értelmezi: „A világ elhomályosulása magában foglalja a szellem megfosztását hatalmától, felbomlását, felemésztését, kiszorítását és félreértelmezését.” (EM, 34., magyarul: 23.) Ám – véleményem szerint – mindenképpen fontos szerepet játszik egy konkrétabb tapasztalat, nevezetesen az első világháború, vagy, ahogy még akkoriban nevezték, a nagy háború tapasztalata. E vonatkozásban nagyon érdekes Heidegger beszéde, melyet 1934-ben a 25 éves érettségi találkozójukon tartott, többek között a következőket írja: „Azon óriási feladat előtt állunk, hogy a nagy háború átváltoztató erejét, amely most népünket megragadja és túlnyúl rajta, mindenekelőtt jövőbeni cselekvésünkbe és létünkbe átvigyük.” (GA 16, 282. sk.) A háború és a veszélyeztetettség tapasztalata a német nép számára hasonló jellegű, mint a halál felé való lét tapasztalata az egzisztencia számára, ugyanakkor e tapasztalat nem különbözteti meg a németeket sok más európai néptől.

Heidegger a német nyelvet viszont erőteljesen megkülönbözteti más nyelvektől, amint egy nevezetes helyen írja: „a nyugati grammatika kialakulása a görög nyelvre vonatkozó görög megfontolásokból származott. Mert (ami a gondolkodás lehetőségeit illeti) a német mellett ez a legerőteljesebb és egyben a legszellemibb nyelv.” (EM, 43., magyarul: 29.) Derrida – minden bizonnyal joggal – erős kétegyeteket fogalmaz meg e kijelentéssel kapcsolatban,²¹ annyit azonban Heidegger igényeiből talán elfogadhatunk, hogy a német nyelv – elsősorban éppen a német fi-

²¹ „Honnan jön egyetlen nyelv ezen összemérhetetlen privilégiuma? S miért a szellem vonatkozásában határozódik meg e privilégium? Mi volna a „logikája”, ha ugyan beszélhetünk még logikáról egy olyan régióban, ahol a nyelv és egy adott nyelv eredetisége eldőlt?” – szólnak Derrida kételkedő kérdései (Derrida 1995, 96. sk.).

lozói hagyomány következtében – kifejezetten alkalmas arra, hogy metafizikai tartalmakat kifejezzon. A nyelvi dimenzió fontosságát Heidegger mind a metafizika, mind pedig egy nép történeti sorsa szempontjából kiemeli: „A nyelv a nép történeti ittléte világképző és megőrző közepének működése.” (GA 38, 169.)

Ami a döntést illeti, Heidegger egyik fő mondanója az 1933–35-ös írásaiban és előadásaiban, hogy a megfelelő döntések meghozatalát és az eltökéltséget a forradalmi átalakulás előfeltételének tekintti. A döntés (Entscheidung) és az eltökéltség (Entschlossenheit) mellett az akarat (Wille) is kulcsszereplővé lép elő ezekben a szövegekben. A rektori beszédben például Heidegger a következőket mondja: „A német egyetem önmegnyilatkozása nem más, mint a német egyetem lényegére irányuló együttes akarat.” (SDU, 10., magyarul: 62.) Ezen idézetből is úgy tűnik, hogy Heidegger ebben az időszakban kollektív döntéseket is lehetségesnek tart,²² sőt, az igazi döntést a német népnek kell önmagáról meghoznia. A népet önálló létezőnek tekintti, így a filozófiai fogalmiságban is a kollektivitást támasztja alá: „A nép az a létező, amely létében az államot megvalósítja, tud az államról, törődik vele, és akarja azt.” (HJ 4, 76.) A német nép metafizikai kitüntetettsége eszerint részben a döntésképeségében állna. Ahogy a *Lét és idő* időszakában Heidegger szerint az autentikus egzisztencia számára az eltökéltsége révén nyílnak meg az ittlét metafizikai dimenziói, s ezt használja ki az egzisztenciális analitika, úgy az itt vizsgált szövegek szerint a német nép döntése révén válik történetivé és metafizikaivá.

Összefoglalva: bizonyos kitüntetett tapasztalatok (a nagy háború, veszélyeztettség, a német nyelv filozófiai affinitása és a német nép feltételezett kollektív döntései) miatt tekintti Heidegger a német népet metafizikainak,²³ pontosabban látja benne ezt a lehetőséget. E lehetőség megvalósulása – Heidegger reményei szerint – a Nyugat szellemi újraalapítása lenne.

²² Heller Ágnes írja Lukácsot és Heideggert párhuzamba állítva: „A kollektív egzisztenciális választás gondolata így szinte magától alakult ki egymáshoz igen hasonló elképzeléseikből és elméleti érdeklődésükből. Szemükben a politikai a közösség lényegének és létezésének azonosságaként jelent meg.” (Heller 1993, 192., vö. még ezzel kapcsolatban Heinz 2009, 66.)

²³ Heidegger e tekintetben ahhoz a nacionalista hagyományhoz kapcsolódik a német filozófián belül, melynek egyik kiindulópontja Fichte, aki a *Beszédek a német nemzethez* című előadásaiban a németek filozófiai kitüntettségét hangsúlyozta (Fichte 1978, 121., magyarul: 18.), de Husserl is megemlíthetjük, aki a német nép küldetésének tekintette, hogy a német filozófia élenjáró pozíciót foglaljon el a világ filozófiájában (Husserl 1994, 172.).

Előfeltevések

Továbbra is kérdés még azonban, hogy miként kapcsolódhat össze a nevelő állam eszméje az igazi tudományéval. Miként állhat a kérdésesség, a válságra való képesség, a saját eredetre, illetve a filozófiai gondolkodásra való nyitottság és a dolgok eredeti tapasztalatának előtérbe állítása az állami nevelés szolgálatába, az igazi tudomány elvei miként vonhatók be a német nép önelsajátításának programjába? A kérdésünk pontosabban arra vonatkozik, hogy *milyen előfeltevéseket működtetett Heidegger, amikor e két programot összekapcsolta?*

Úgy vélem, hogy első közelítésben három előfeltevést azonosíthatunk, melyek szerepet játszhattak e két program 1933-as összekapcsolásában: 1.) a kollektív azonosság felfogásmódja, 2.) ezen azonossághoz kapcsolódó történelmi teleológia, 3.) olyan voluntarizmus, amely kollektív döntéseket is lehetővé tesz.

Kollektív azonosság felfogásmódja: Azáltal, hogy Heidegger a népet mint önálló létezőt írja le, melynek léte az állam, olyan konceptuális kiindulópontot hozott létre, amely a korszakot jellemző fogalmi szerveződés további elemeit lehetővé tette. Ha a nép önálló létező és a nép léte az állam, akkor a nép önmagához mintegy az állam által képes viszonyulni, az állam jelenti azokat a szerveződéseket, melyek a nép önvonatkozását, Selbstbezug-ját képezik. E perspektívából tekintve az állami egyetemen folyó átnevelés a nép önelsajátításának kitüntetett módja lehet.

Történelmi teleológia: Az önálló létezőnek tekintett népnek lehet kitüntetett hagyománya, vagyis öröksége, melynek átvétele meghatározó az önelsajátítás programja szempontjából. Ezen múltbéli örökség tartalmazhatja azt a küldetést, melyet a jelenben munkaként valósíthat meg a nép, s amely révén a jövőbeli megbízatását kiteljesítheti. Ha a nép önálló létező, akkor saját idői-történeti struktúrája is van, mely – e koncepció szerint – teleologikus jellegű: a múlt dimenziója a küldetés (Sendung), a jelené a munka (Arbeit), a jövő dimenziója a megbízatás (Auftrag), e három mozzanatot pedig a rendeltetés (Bestimmung) fogja össze. E teleológiát Heideggernél az ismétlés reménye mozgatja, a Nyugat görög alapítása ismétlésének reménye, ugyanakkor érdemes megjegyeznünk, hogy az ismétlés gondolata maga nem teleologikus jellegű, csak a küldetés, megbízatás és rendeltetés fogalmai teszik azzá. „A nép léte [...] a rendeltetés mint időiség és történetiség.” (GA 38, 157.)

Kollektív döntés: Ha a népet önálló létezőként fogjuk föl, akkor már előkészítettük a talajt ahhoz a feltételezéshez is, hogy e létező döntéseket képes hozni, dönthet a saját sorsáról, viszonyulhat önmagához. Ezért mondja Heidegger, hogy „a népnek döntési jellege van (Das Volk hat Entscheidungscharakter).” (GA 38, 70.) A német nép úgy válhat történeti néppé, ha képes dönteni és ezáltal önmagához

eljutni. „A németek történelmi néppé válnak. [...] Egy nép jövője semmiképpen sem abból áll, ami még nem volt. A jövő jön és eljövő módon itt van a tudó döntésben, amely által a nép önmagát önmagához hozza [...]. A harcban [...] a nép saját létét ragadja meg a kibontakozó állammá válás során.” (GA 16, 200. sk.)

E három előfeltevés – a nép mint önálló létező, melynek léte az állam, a nép rendeltetése mint időiség és történetiség és a döntés, amely által a nép önmagához jut – együttesen fontos szerepet játszott abban a tekintetben, hogy Heidegger az igazi tudomány programját összeegyeztethetőnek tekinthette nép átnevelésének politikai tervével. Ezek az előfeltevések filozófiai, és különösen fenomenológiai szempontból rendkívül problematikusak, de önmagukban nem tekinthetők nácinak, ugyanakkor mindenképpen jelentettek valamiféle affinitást a náciizmus irányába, emellett egy öncsaló attitűd érvényesülését is lehetővé tették, mely egyébként a korabeli konzervatív gondolkodóknál, tudósoknál és más hivatásrendeknél gyakori lehetett. Ez az öncsalás is hozzájárulhatott ahhoz, hogy Heidegger 1933-ban a náciizmus melletti kiállást választotta és a náci egyetempolitikában szerepet vállalt.

Irodalom

Martin Heidegger írásai

- GA 5 Holzwege. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. Magyarul: *Rejtektutak*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Osiris, Budapest, 2006.
- GA 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*. 1910 – 1976. Hrsg. von H. Heidegger. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. 1910–1976. Hrsg. von H. Heidegger. Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- GA 27 *Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel. Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
- GA 28 *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Hrsg. von C. Strube. Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- GA 34 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Hrsg. von H. Mörchen. Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.
- GA 35 *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Hrsg. von P. Trawny. Klostermann, Frankfurt am Main, 2012.
- GA 36/37 *Sein und Wahrheit*. Hrsg. von H. Tietjen. Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.

- GA 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Hrsg. von G. Seubold. Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*. Hrsg. von B. Heimbüchel. Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Hrsg. von W. Bröcker – K. Bröcker-Oltmans. Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- GA 86 *Seminare. Hegel – Schelling*. Hrsg. von P. Trawny. Klostermann, Frankfurt am Main, 2011.
- PIA *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. In *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Hrsg. von H.-U. Lessing Vandenboeck & Ruprecht in Göttingen, 6/1989. 237–293. Magyarul: Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére). In *Existentia*, VOL. VI-VII./1996–97/Fasc. 1–4. 7–51.
- WDF Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. In *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Hrsg. von F. Rodi. Vandenboeck & Ruprecht in Göttingen, 8/1992–1993. 143–180.
- SZ *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen, 1993. Magyarul: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Osiris, Budapest, 2001.
- EM *Einführung in die Metaphysik*. Niemeyer, Tübingen, 1953. Magyarul: *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. Ikon, Budapest, 1995.
- WGM *Wegmarken*. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967. Magyarul: *Útjelzők*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Osiris, Budapest, 2003.
- SDU *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat*. Hrsg. von H. Heidegger. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. Magyarul: *Az idő fogalma*. Ford. Fehér M. István. Kossuth, Budapest, 1992.
- HJ 4: *Denker, Alfred – Zaborowski, Holger (Hrsg.): Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente. Heidegger Jahrbuch 4*. Alber, Freiburg/München, 2009.
- Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann (1989): *Briefwechsel 1918 – 1969*. Hrsg. von J. W. Storck. Marbach am Neckar. /Marbacher Schriften 33./

További irodalom

- Blok, Vincent (2009): „Anmerkungen zu Martin Heideggers *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*”, in *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*, hrsg. von A. Denker, H. Zaborowski, Alber, Freiburg/München, 46–54.
- Denker, Alfred (2009): „Martin Heidegger, Karl Jaspers und die Universitätsreform (1919–1933)”, in *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*, hrsg. von A. Denker, H. Zaborowski, Alber, Freiburg/München, 32–45.
- Denker, Alfred (2011): *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Fehér M. István (1992): *Martin Heidegger*, Göncöl, Budapest.
- Derrida, Jacques (1995): *A szellemről*, Osiris, Gond, Budapest.
- Heinz, Marion (2009): „Volk und Führer. Untersuchungen zu Heideggers Seminar *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat (1933/34)*”, in *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*, hrsg. von A. Denker, H. Zaborowski, Alber, Freiburg/München, 55–75.
- Heller Ágnes (1993): „A 'politikai' fogalmának újragondolása”, in: Heller Ágnes / Fehér Ferenc *A modernitás ingája*, T-Twins, Budapest, 188–204.
- Karácsony András (2013): „Polisz – sors – politika”, in: Cs. Kiss Lajos – Tschet Péter (szerk.): *Kortársunk-e Carl Schmitt? Eszmetörténeti és jogelméleti elemzések Carl Schmittről*, Budapest, Osiris
- Kiesel, Theodore (2002): „Heidegger als politischer Erzieher. Der NS-Arbeitsstaat als Erziehungsstaat, 1933–34” Lesniewski, Norbert (Hrsg.); Nowak-Juchacz, Ewa (Hrsg.): *Die Zeit Heideggers*. Frankfurt, Main, Peter Lang Verlag, 71–87.
- Kiesel, Theodore (2009): „Political Interventions in the Lecture Courses of 1933–36”, in *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*, hrsg. von A. Denker, H. Zaborowski, Alber, Freiburg/München, 110–129.
- Löwith, Karl (1986): *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart.
- Martin, Bernd (1989): „Martin Heidegger und der Nationalsozialismus – der historische Rahmen”, in *Martin Heidegger und das 'Dritte Reich': ein Kompendium*, (hrsg. von B. Martin) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 14–50.
- Mehring, Reinhard (2009): „Von der Universitätspolitik zur Editions politik. Heideggers politischer Weg”, in *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*, hrsg. von A. Denker, H. Zaborowski, Alber, Freiburg/München, 298–315.

- Schmidt, Gerhart (1989): „Heideggers philosophische Politik”, in *Martin Heidegger und das 'Dritte Reich': ein Kompendium*, (hrsg. von B. Martin) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 51–61.
- Schwendtner Tibor (2008): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, L'Harmattan, Budapest.
- Tietjen, Hartmut (1991): „Martin Heidegger szembesülése a nemzetiszocialista egyetempolitikával és tudományosmennyel (1933–1938)”, in: *Utak és tévutak*, ford. Zalán Péter, szerk.: Fehér M. István, Atlantisz, Budapest, 167–194.
- Vernal, Juan (2009): „Bemerkungen über die Nietzsche-Vorlesungen Heideggers und ihren Bezug zur Politik”, in *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*, hrsg. von A. Denker, H. Zaborowski, Alber, Freiburg/München, 130–144.
- Zaborowski, Holger (2010): *'Eine Frage von Irre und Schuld?' Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt am Main.

KARÁCSONY ANDRÁS

Heidegger Hegel államfelfogásáról

Heidegger életművében érdekes és sokáig nem ismert kitérő volt, hogy 1933–35 között intenzíven érdeklődött az állam- és politikai filozófia iránt. Konkrétan két kurzust is tartott e témakörben. Ezekhez a szemináriumokhoz írt jegyzetei, illetve a szemináriumi előadások lejegyzett szövegei nemrégiben kaptak nyilvánosságot.¹ A későbbiekben viszont soha nem tért vissza ehhez a problematikához, nem is publikált róla tanulmányt.² Sokatmondó, hogy a harmincas évek közepétől már Hölderlinről hirdetett szemináriumot. Ezek a dokumentumok éppen azért nagy jelentőségűek a Heidegger-kutatás számára, mivel azt mutatják, hogy Heideggernek volt politikai filozófiája, pontosabban: Hegel jogfilozófiájának értelmezése kapcsán 1933-ban elindult a politikai filozófia – államfilozófia kidolgozása útján.³

Heidegger 1933/34 téli szemeszterében tartotta az *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* című kurzust – lejegyzett szövege olvasható a Heidegger-Jahrbuch 4. kötetében (Denker–Zaborowski [2009a]: 53–88) –, amelynek második fele teljes egészében az állam kérdésével foglalkozott, ám itt Hegel államfelfogása még nem jelent meg. Pontosabban csak egy az előadássorozat végén elhangzott utalás jelzi a kapcsolódást. Az utolsó előadás utolsó bekezdésében ezt olvashatjuk: „A vezérállam (Führerstaat) – miként azt birtokoljuk – a történeti fejlődés kiteljesedését jelenti: a nép megvalósulását a vezérben. A porosz állam, miként

¹ Denker–Zaborowski (2009a), Heidegger (2011). Ezzel az időszakkal foglalkozó tanulmánykötet: Denker–Zaborowski (2009b).

² Amí ugyanakkor nem jelenti, hogy a szemináriumon megfogalmazott gondolatok más munkában ne tűntek volna fel. Így például a szemináriumon tárgyalt polisz-értelmezés megjelenik a *Bevezetés a metafizikába* című műben, mely egyébként szintén 1935-ben tartott előadássorozat alapján került kiadásra. Lásd: Heidegger (1995): 78.

³ A Heideggernél hiányzó politikai filozófiáról a hazai szakirodalomban lásd: Fehér (1992): 254. A hiány ellenére mégis kitapintható, politikai filozófia szempontból releváns felvetésekről lásd: Lánczi (2000): 84–89., Gedő–Schwendtner (2007). A Heidegger-szakirolalomban jelentős számban olvashatók olyan munkák, melyek Heidegger „politikafelfogásáról”, „Heidegger és a politika” viszonyáról szólnak. Ezek azonban döntő többségükben Heideggernek a nemzetiszocialista rezsimhez való *gyakorlati* viszonyát tárgyalják, elsősorban a rektori időszakot. Abban a kérdésben viszont csekély mértékben orientáló, hogy kialakított-e, akárcsak részlegesen is, Heidegger politikai filozófiai, államfilozófia elképzelést. A politikai álláspont taglalása nem ekvivalens az elméleti pozíció rekonstrukciójával.

annak kiteljesedését a porosz nemesség megteremtette, a mai állam előképe. Ez a viszony a poroszság és a Führer közti rokonlelkűséget (Wahlverwandtschaft) bizonyítja.” (Denker–Zaborowski [2009a]: 88.) A gondolatmenet egyértelmű utalás Hegel államfelfogására, mely szerint a porosz állam elérte az államfejlődés csúcspontját. S egyúttal korrekciója is Hegelnek. Heidegger szerint ugyanis a történelem nem zárult le a Hegel által elképzelt módon, van még egy újabb stádium, a *Führerstaat*, sőt ez jelenti az államfejlődés kiteljesedését.

Ebből a zárógondolatból logikusan következik, hogy a történetiségre oly fogékony Heidegger ezt a bizonyos „előképet” alaposabban szemügyre kívánta venni. Nem meglepő tehát, hogy a következő, az 1934/35-ös téli szemeszterben meghirdetett szeminárium kifejezetten a hegeli államfelfogásról (*Hegel, Über den Staat*) szólt. Ezt a szemináriumot Erik Wolffal közösen hirdette meg. Erik Wolf 1933 őszén, amikor Heidegger a freiburgi egyetem rektora lett, az egyetem Jog és Államtudományi Karán volt dékán, és a következő évben Heideggerrel együtt viszsza lépett megbízatásából. Ebből az időszakból datálódott több évtizedes szoros kapcsolatuk. A szemináriumról készült feljegyzések azt mutatják, hogy Wolf hozzájárulása csekélyebb volt a közös munkához. Az egyik lejegyző, Hallwachs 166 oldalas kéziratából 10 oldal, a másik lejegyző, Bröse 37 oldalas anyagából csupán 3 oldal tartalmazza Wolf szövegét.

A következőkben elsősorban a szemináriumokon elhangzottak alapján készült jegyzőkönyvekre támaszkodva idézem fel Heidegger Hegel-értelmezését. Heidegger minden fontos megjegyzésére, értelmezésére e helyen nem áll módomban kitérni, így például eltekintek a többször visszatérően tárgyalt hegeli módszer (a hegeli dialektika) elemzésétől, csupán arra koncentrálok, amikor Heidegger közvetlenül Hegel államértelmezését taglalta.

A szemináriumi foglalkozásokon értelemszerűen Hegel a főszereplő. Az aktuális politikai helyzetre történő utalások vonatkozásában figyelemre méltó eltérés látszik Heidegger jegyzetei és a szemináriumon elhangzottakat rögzítő jegyzőkönyvek között. Több cédula foglalkozik a nemzetiszocialista állammal, az 1933-ban történt radikális politikai változással. Ezt a fordulatot talán Heidegger alábbi feljegyzése fejezi ki a legpontosabban: „Az eddigi állam alapjainak felszámolása (Entgründung) és az új állam megalapozása (Begründung) [a feladat – K. A.]” (Heidegger [2011]: 75.) Ugyanakkor a szemináriumi jegyzőkönyvek nem mutatják, hogy az órákon elhangzottak volna ilyen erőteljes politikai utalások. Ez az előző szemináriumhoz képest is különbséget mutat. Amíg az 1933/34-es kurzuson megjelenik a konkrét politikai helyzetre történő utalás (lásd például az előzőekben idézett zárógondolatot), addig az 1934/35-ös szemináriumon elhangzottak ettől alapvetően mentesek voltak.

Az első foglalkozáson Heidegger abban jelölte meg a szeminárium célját, hogy az államról *filozófiai* megfontolásokat fogalmazzon meg, mégpedig Hegel alapján. Majd így folytatta: „ezt korszerűtlennek tarthatják, mivel manapság azt mondják, hogy a jelenlegi állam nem könyvek, hanem harc által jött létre. Egy ilyen állítás mögött az az elképzelés húzódik meg, hogy a szellemi csak a könyvekben található. Ennek során elfelejtik, hogy az államnak még ötven vagy száz év múlva is léteznie kell. S ehhez valamivel rendelkeznie kell, *ami által* létezik. És ez tartósan csak a szellem által lehetséges. A szellemet azonban az emberek hordozzák, az embereket viszont *nevelni* kell.” (Heidegger [2011]: 549.) Ez a kurzusmegnyitó témakijelölés Heidegger alapállásának két fontos jellemzőjéről tudósít. Egyfelől, hogy az állam mindig feltételez egy mögötte álló szellemet, ami kifejeződhet könyvekben, de a mindennapok politikai küzdelmeiben is – ez egyértelműen hegeli ihletettségű meggyőződés. Másfelől pedig, hogy amikor egy radikális változás (harc) eredményeként alakult át az állam, ha úgy tetszik: egyik napról a másikra, akkor az emberek egy része még nem birtokolja az új államnak megfelelő szellemiséget, azaz előtérbe kerül a megfelelő szellemisége történő nevelés. Hogy a társadalom kisebbségét vagy többségét kell-e nevelni – erről Heidegger nem nyilatkozott. De az előző, az 1933/34-es szemináriumon elhangzottakra is visszatekintve az olvasóban az a kép alakulhat ki, hogy a vezetőn (Führer) kívül mindenki mást nevelni kell. A „tudásszolgálat” címszava alatt Heidegger 1933-as rektori beszéde is a nevelés jelenvalóságát hangsúlyozta.⁴

Hogy miért éppen Hegel adja a megfelelő elméleti kiindulópontot az állam vizsgálatához? Ehhez Heidegger két megfontolást is előterjesztett:

1. Egyfelől Hegel filozófiájában teljesedett ki a nyugati filozófia egésze, így munkássága az államról való gondolkodás alapirányait is összegezte. Hegel azonban – Heidegger értékelése szerint – nemcsak nagy rendszeralkotó volt, hanem általa be is fejeződött a filozófia. „Ami Hegel után jön, az már nem filozófia. Kierkegaard vagy Nietzsche sem.” (Heidegger [2011]: 550.) Ha tehát *filozófiai* megközelítésből, sőt ezen belül is az államfilozófiai eszmékből akarunk kiindulni, akkor Heidegger szerint Hegel az utolsó gondolkodó, akihez még visszanyúlhatunk.

2. Másfelől Hegel államtana döntő hatású volt – mind pozitív, mind negatív értelemben. Pozitív értelemben: a 19. századi német liberalizmus államfelfogása csak általa érthető, negatív értelemben pedig: Marx elutasítása is Hegelre vonatkozott, azaz a marxi tézisek megértéséhez is szükséges Hegel államtanának ismerete.

⁴ „Mivel az államférfi és a tanító, az orvos és a bíró, a pap és az építőmester a népi-állami ittlétet vezetik, és az emberi lét világformáló hatalmának alapvonatkozásaiban őrzik és kiélezve tartják, ezért adatnak át e hivatások – s a reájuk való nevelés – a tudásszolgálatnak.” (Heidegger [1992]: 70.)

Az 1934. december 5-i szeminárium azon kevés alkalom egyike volt, melyen Erik Wolf egy hosszabb gondolatmenetet adott elő. Wolf egyfelől azt taglalta, hogy Hegelnél az államra és a jogra vonatkozó kérdés egymástól elválaszthatatlanul összekötött (ennek, miként a későbbiekben kitűnik, Heidegger számára is alapvető jelentősége volt), másfelől pedig, hogy amikor a jogot vizsgáljuk, akkor különböző rétegeket kell megkülönböztetnünk. Ennek megfelelően pozitív jogról, a célszerűség alapján értett jogról és az igazságos jogról beszélhetünk. (Ezt a hármasságot egyébként Heidegger a következőképpen fogalmazta át a szemináriumon: a jog mint törvény, mint érdek és mint eszme.) Wolf az előzőekben felsorolt három elkülöníthető-elkülönítendő jogi réteghez három különböző indíttatású jogelméletet sorolt. Szerinte – attól függően, hogy a jog mely rétegét azonosítjuk magával a joggal – művelhetjük:

- a jogdogmatikát (ez a pozitív jog tana és annak rendszerezett, logikai összefüggése, melyben a dedukció elve megvalósítható),
- az általános jogtant (az a jogteleológia és a jogi értelmezéstan), és
- a jogfilozófiát (mely az igazságosság tana mint egy regulatív jogeszme tana).

Az állam „helye” a hegeli rendszerben

A szemináriumi foglalkozások visszatérő témája, hogy hol is helyezhető el az állam-problematika a hegeli rendszerben? Heidegger interpretációja több szempont figyelembevételével, kerülőutakra is kitérve jut arra a következtetésre, ami – legalábbis formálisan nézve – alapvetően eltér egy konvencionális Hegel-értelmezéstől. Miről is van szó konkrétan?

Az állam rendszertani helye általában vetten az államfilozófia területe, ám Hegel mégis a *Jogfilozófiában* tárgyalta. Abból kell kiindulnunk tehát, hogy az állam témáját Hegel a *Jogfilozófiában* vizsgálta (s e tekintetben Heidegger a *jogfilozófiát* emelte ki), így megkerülhetetlen a kérdés: miként viszonyul egymáshoz a jog és az állam? Formailag – mivel Hegel a *Jogfilozófiában* taglalta ezt – úgy tűnik, mintha az államra vonatkozó kérdés a jogászai gondolkodásmódon belüli kérdés lenne. Ugyanakkor a *Jogfilozófia* 257. §-ában az olvasható, hogy az állam az erkölcsi eszme valósága, továbbá Hegel e helyen a szellemről, az akaratról és a szabadságról beszél.⁵ A jogról mint olyanról viszont itt nem esik szó. Ebből Heidegger arra következtetett, hogy Hegel jog alatt a szellem, az akarat és a szabadság összetartozását értette, azaz valójában e helyen egy metafizikai összefüggés kifejté-

⁵ Az alábbiakban paragrafusszámokkal utalok a hegeli *Jogfilozófiára*. Az általam használt kiadás: Hegel (1983).

séről van szó. S ha így van, akkor a jog metafizikai értelme különbözik attól, ahogy a jogászai gondolkodás érti a jogot. Szó nincs tehát arról, hogy itt egy jogászai kérdést kellene vizsgálni. A jogásznak nem feladata, hogy a jog lényegéről kijelentéseket tegyen. Ez a filozófia feladata. Ugyanígy nem foglalkozik a jogász az állam és a jog viszonyával sem. A jogtudomány a jogász számára a jogászai gondolkodást közvetíti, azaz azokat a képességeket, melyekkel a jogalkalmazás feltételeit megismeri.

A *Jogfilozófia* alcíme: *Természetjog és államtudomány*. Ebben a megjelölésben is az előző gondolatmenet alátámasztását látja Heidegger. Ugyanis szerinte Hegel természetjog alatt nem azt értette, amit manapság (vagyis a harmincas években) értenek természetjog alatt; Hegelnél a természet fogalma a dolog lényegét jelenti, azaz a természetjog kifejezés szintén a jog metafizikai természetére utal nála. Hozzátehetjük, hogy a hegeli terminológiában a tudomány és a filozófia egybeesett, így az „államtudomány” ugyanazt jelenti, mint az államfilozófia. Mindebből Heidegger megközelítésében csak azt a konklúziót vonhatjuk le, hogy Hegel *Jogfilozófiája* egyúttal államfilozófia.

Heidegger szerint Hegel nemcsak azért választotta a *Jogfilozófiát* az államról szóló gondolatai kifejtésére, mert abban mondta ki a végérvényesen gondoltakat, hanem mert abban ezt szigorúan vett *filozófia formában* meg is alapozta. Újfent a filozófiai megközelítés fontosságához és ennek Hegel által kínált formájához jutottunk. Heidegger értékelése egyértelmű: „Nem tudunk általában vetten, *direkt* módon filozofálni, hanem a filozofálás azt jelenti, hogy a kérdés által kijelölt *útra* kérdezzünk, ami a megválaszoláshoz visz, azaz a módszerre. Hegel filozófiája a *módszer*, az *eljárás* értelmében vett kiteljesedést jelenti.” (Heidegger [2011]: 551–552.) A hegeli módszer a dialektikus módszer. A továbbiakban (és más szemináriumi foglalkozásokon is) Heidegger részletesen foglalkozott a dialektikus módszer kérdésével filozófiatörténeti összefüggésben, illetve a hegeli életműben megjelent szerepével.

A *Jogfilozófia* szerkezeti felépítése alapján megállapíthatjuk, hogy Hegel az elvont joggal kezdi az elemzést, majd a moralitásról, illetve az erkölcsiségről ír. És az erkölcsiségről szóló fejezetben belül, a családot és a polgári társadalmat követően elemzi az államot. A formális logika alapján, mivel az állam a jog témakörén belül jelenik meg, arra következtethetnénk, hogy Hegel „az államot a jogból vezeti le” (Heidegger [2011]: 588–589.). Heidegger ugyanakkor a hegeli rendszer egészére (A *filozófiai tudományok enciklopédiájára*, azon belül is a harmadik kötetre, A *szellem filozófiájára*) tekintve úgy látja, hogy „az állam legáltalánosabb meghatározása viszont *nem* az, hogy jog, hanem hogy *szellem*, objektív szellem”. (Heidegger [2011]: 590.) Ez persze újabb kérdéseket vet fel.

Heidegger kérdései: Valóban megalapozható az állam a jogban? Hová tartozik tulajdonképpen a jogfilozófia? Mint az előzőekben láthattuk, Heidegger elismerően emelte ki a *Jogfilozófia* filozófiai megalapozó jellegét, ugyanakkor más helyütt azt hangsúlyozza, hogy az 1821-es *Jogfilozófia* kiadása csupán *oktatási* célokat szolgált. Úgy tűnik, hogy a *Jogfilozófia* értékelését illetően Heidegger álláspontja elentmondásos, de következtetése e helyütt is hasonló a korábbiakhoz: meg kell vizsgálnunk, hol helyezte el a jogot és az államot Hegel a végleges rendszerében? Ez a hely pedig nem más, mint a szellem filozófiáján belül az objektív szellem világa. Így tekintve az állam legfelsőbb meghatározója nem a jog, hanem a szellem.

Heidegger szerint mindkét kérdésre (az állam levezethető a jogból, vagy a jog levezethető az államból?) csak helytelen választ adhatunk. Mégpedig azért, mert az állam nem a jogban nyugszik és nem is a jog előtt van, „hanem jog csak ott van, hol állam van” (Heidegger [2011]: 636.). Emlékezzünk: szemináriumi oktatótárs, Erik Wolf is azt hangsúlyozta, hogy Hegelnél az államra és a jogra vonatkozó kérdés egymástól elválaszthatatlanul összekötött. Az állam és a jog tehát Hegelnél dialektikus viszonyban áll. Hegel dialektikus módszeréből Heidegger szerint egyáltalán nem következik, hogy az államot a jogból kell levezetni. „Hegel nem dedukálja az államot a jogból, hanem a jogot, a moralitást és az erkölcsiséget az államban megszüntetve megőrzi.” S ezen a ponton Heidegger interpretációja egy merész fordulatot mutat a hegeli *Jogfilozófia* szerkezetét illetően: „Ha már egy *egyoldalú* választ akarunk adni, akkor azt kell mondanunk, hogy a jog alapozódik meg az államban, s nem pedig fordítva.” (Heidegger [2011]: 591.)

Heidegger álláspontja tehát egyértelmű: Hegelnél az állam az abszolút szellem tárgyalásán belül az objektív szellem világához tartozik. A *Jogfilozófia* mint a szabadság filozófiája az objektív szellem metafizikáján belül helyezkedik el. A szabadság nem egy tulajdonság, hanem az akarat. És ahol akarat van, ott van a szabadság. Ám a szabadság – Heidegger Hegel-interpretációjában – csak ott értelmezhető, ahol az én közösségvonatkozásban áll. Mert Hegelnél a szellem nem az önmagában álló ént (egyént) jellemzi, hanem mindig kölcsönös vonatkozást jelent. Egy olyan helyzetről van szó tehát, amikor az önmagában álló én egy másik önálló énnel kölcsönösen viszonyba kerül. És ezen a ponton ragadható meg a jog, mert a jog az egymás mellett, illetve az egymással szemben állók önállóként való kölcsönös elismerésében teremtdődik. Ha tehát a szabadság az egyének kölcsönös viszonylatában értelmezhető, és a jog e kölcsönviszonyban állók önállóként való elismerése, akkor ebből logikusan következik – miként Heidegger összegzi Hegelt –, hogy „szabadság csak ott van, ahol jog van. A jog a szabadság *ittléte* (Dasein). Az elismerés kiteljesedő megvalósulása az állam.” (Heidegger [2011]: 578.)

Hegel aktualitása

Az 1934/35-ös kurzus kulcsfontosságú előadása zajlott 1935. január 23-án. Heidegger ekkor tért rá a politikai (das Politische) kérdéskörére. Kiemelte, hogy Hegel a *Jogfilozófia* 276. §-ában beszélt először a „politikairól”. Ami persze, tegyük hozzá, nem a schmitti értelemben vett „politikait” (das Politische) jelentette. Hanem egyszerűen azt, hogy Hegel e helyen a *politikai* állam természetét vizsgálta. Ennek kapcsán Heidegger kitért arra, hogy Hegel az államfogalmat tág értelemben használta, amit nem fed a „politikai” fogalma, azaz a politikai állam az állam lehetséges formái közül csak *egy* meghatározott típus. Ám egy nagyon sajátos típus. „A politikai állam több mint állam, ez a tulajdonképpeni állami állam (staatlicher Staat)” – mondja Heidegger (Heidegger [2011]: 608.).

S miként viszonyul ez az 1933 utáni német államfelfogáshoz? Az akkori helyzetre tekintettel megfogalmazott heideggeri Hegel-recepcióban egy pozitív, vagy ha úgy tetszik: diadalmas hang szólalt meg. Miként a szemináriumi anyagban olvasható: „Sokan azt mondják, hogy Hegel 1933-ban meghalt. Ellenkezőleg, azóta kezdett élni!” (Heidegger [2011]: 606.). Hegelnél az állam lényege a szabadság. A szabadságra metafizikailag tekintett, nem pedig szociológiailag. Hegelnél – miként erről már szó volt – az állam az objektív szellem része, és ez a szellem a tulajdonképpeni alapja a családnak és a polgári társadalomnak is. Marx pedig megfordította ezt a viszonyt: nála a szellem csak ideológiai felépítmény. Heidegger szerint ez a megfordítás és ezzel a szellem elértéktelenítése nem csak a marxizmusban figyelhető meg, hanem az egész évszázadot befolyásolta. Ebbe illeszkedőnek látta a liberalizmust, mely az egyes embernek mint egyes embernek a szabadságát hangsúlyozta. „Hegel ezzel szemben a szabadság lényegét a szellem lényegéből határozza meg. És ezzel a szabadság kezdetektől nem az egyes embernek mint egyes embernek, hanem az egyes embernek mint egy másik emberre vonatkozó elismerésében megvalósuló meghatározása értődik. Szabadság csak ott van, ahol a lét többek egyidejű és közös önállósága. És az önállóság kölcsönös elismerésében valósul meg történetileg a jog.” (Heidegger [2011]: 650.)

Hol van ma az állam? – kérdezi Heidegger. És amikor ezt a kérdést vizsgáljuk, akkor feltételezzünk-e egy nem-fogalmat? Mint például mikor a növényről beszélünk? Ha így lenne, akkor ebből az következne, hogy miként vannak különböző konkrét növények, úgy vannak egyes államok is. Heidegger szerint azonban nem az államra kérdezzünk, hanem valójában a *mi* államunkra. Ám ebben az esetben is bizonytalanságban vagyunk. Épp ezért fontos megismerni Hegel gondolatait az államról. Nem azért fontos, hogy „államfogalmát mint evangéliumot vegyük át” (Heidegger [2011]: 619.), hanem mert eszközöket ad ahhoz, hogy az államról filozofáljunk.

Miként értsük az „ami ésszerű, az valóságos, és ami valóságos, az ésszerű” – sokat idézett hegeli kijelentést? Heidegger két példát hozott fel ennek értelmezéséhez:

- a versailles-i szerződés valóságos, ám a németek számára nem értődik észszerűként;
- az egyetemi hallgatók az egyetem reformját valóságosként élik át, de nem tartják ésszerűnek.

A példák azt sugallják mintha a hegeli tétel érvénytelen lenne. De Heidegger szerint nem erről van szó, hanem arról, hogy „Hegel a 'valóságos' alatt teljesen mást értett. Valóságos nem az 'ittlét', nem az, ami éppen előfordul, hanem valóságosság a dolog *lényegének* megvalósulása” (Heidegger [2011]: 558.). Azaz csak akkor ésszerű a valóság, ha az a dolog lényegének megvalósulásaként létezik. Visszautalva az említett példákra: mivel Heidegger szerint sem a versailles-i szerződés nem a dolog lényegéről szólt, sem pedig a német egyetemek reformja a 20. század első harmadában, a valóságosságuk nem jelentette, nem jelenthette egyúttal az ésszerűségüket is. Ezen a ponton ugyanakkor megnyílik a kérdés: mit tekintünk egy dolog *lényegi* megvalósulásának? Talán arról van szó, hogy amikor ésszerűnek tartjuk a megvalósultat, akkor következtethetünk vissza arra, hogy a *lényeg* megvalósulásával állunk szemben? Ez természetesen azzal jár, hogy a valóság fogalmát ketté kell bontanunk. Van, amikor a valóság ésszerű (ez a lényeg megvalósulása), s van, amikor nem ésszerű (ebben az esetben nem a lényeg vált valósággá). Heidegger azonban nem reflektált e különbségtevés lehetőségére.

De térjünk vissza a szemináriumi anyaghoz. Mivel Heidegger álláspontja szerint az akarat egyúttal gondolkodás is, az emberi ész vált az állam új princípiumává, ami szemben áll az állam régi meghatározásával, mely szerint az állam isteni alapokon nyugvó. Heidegger szerint az állam nem úgy növekszik, mint egy növény, hanem az emberi gondolkodás és cselekvés valóságában alakul. Az állam nem az ember mellett létező valami, hanem „az emberi, talán a legnagyobb emberi mű, amiben az emberi gondolkodás és lét beigazolódik és megmutatkozik”. Az állam lényegét az ember lényege határozza meg, s nem pedig Isten vagy a természet ereje. Ebből következően „az állam kötődése a nép lényegi létéhez az egyes állampolgár számára a tetszés szerinti elismerést vagy elutasítást lehetetlenné teszi. Noha a polgár egyes kormányzatot, állami intézményt elutasíthat vagy kedvelhet, de sohasem *az államot*”. (Heidegger [2011]: 639., 641.) Röviden tehát: az ember nem élhet államon kívül.

Az államhoz kapcsolódva Heidegger mindig a népről beszélt, ahogy az előző, az 1933/34-es kurzuson megfogalmazta: „az államot hordozó alap: *a nép*” (Denker–Zaborowski [2009a]: 72.). Ez már csak azért is érdekes, mert az új rendszert kialakító mozgalom a *nemzeti* szocializmus nevet viselte. Heidegger azonban – szem-

ben a konzervatív forradalom képviselőivel⁶ – egyáltalán nem foglalkozott a nép és a nemzet fogalmi különbségtevésével, hanem mindig következetesen a nép fogalmát használta, anélkül, hogy e fogalom jelentéstartományát elemezte volna. Egyetlen, szintén az 1933/34-es kurzusnak egy hiányosan feljegyzett szövegrészében találhatunk utalást a nemzet fogalmára. Itt arról beszélt Heidegger, hogy a nép nem egyszerűen az államhoz tartozás (Staatsangehörigen) csupasz összege. A származási közösségnél és a fajnál erősebben köt „a nemzet, ami a közös sors közepette növekvő *egy* államon belül kifejeződött létmód” (Denker–Zaborowski [2009a]: 73.). Ez a megjegyzés, tekintettel mindkét kurzus szövegtartományára, azt mutatja, hogy Heidegger egyszerűen szinonimaként érthette a nép és a nemzet fogalmát.

Heidegger szerint Hegel az államelv kérdésében Rousseau-ból és a racionalizmusból indult ki. Azonban a szerződésre alapozott állam csak az egyes ember ésszerűségére alapozódva keletkezhet. Ezzel szemben Hegel állama a szellem hatalma alatt áll. Az ésszerűség nem egy önmagában vett és önmaga számára létező eszme, hanem az állameszme fejlődésében mutatkozik meg. Mégpedig annak a történetiségében, ahogy egy nép önmagát államként fogja fel. Hogy az akaratban rejlik az állam lényegi eredete – ezt Rousseau fedezte fel. E szempontból fontos kérdés Rousseau és Hegel államfelfogásának összevetése. Ugyan a Rousseau-i megközelítésben kulcsfontosságú általános akarat hasonló, mint az ésszerűség követelménye Hegelnél, ám Rousseau-nál az általános akarat – noha cél, de nem alap, amire építeni lehet. Rousseau ellentmondásos elméleti építményében a szabadság megjelenik mint negatív szabadság, vagyis az egyénekre vonatkoztatva, amikor is az egyéni szabadság az államot korlátozó elv, és egyúttal mint az egyének fölött álló államban kiteljesedő is. A szabadság tehát az egyén és az állam jellemzője egyaránt. Rousseau-nál mindkét irányban (az állam korlátozása és az állam kiteljesedése) találhatunk érveket.

Ettől eltérően Hegel pozitívan fogja fel a szabadságot („szabadság valamire”), mely szerint épp az állam által válik történetileg szabaddá az ember. Az említett különbségek ellenére Heidegger meggyőződése: csak Rousseau és Hegel óta látszik világosan, hogy az állam az ember erkölcsi, legmagasabb szabadságának bizonyítéka. Hegelig, sőt még napjainkban is (ti. a harmincas években) él az a régi látásmód, mely az államra úgy tekint, mint ami az ember erkölcsi akaratával szemben álló, bűnös és veszélyes (például Humboldt államfelfogása). Éppen ezekkel az államfelfogásokkal szemben tartja aktuálisnak Hegel államelméletét Heidegger.

⁶ A konzervatív forradalomról lásd: Karácsony (2005).

Noha Heidegger a kurzus második előadásán hangsúlyozta, hogy az állam, amiről beszél, ennek a népnek az állama – vagyis érzékeltette, hogy filozófiai fejtegetései mögött az akkori konkrét élettapasztalat húzódik meg –, a kurzus egészében azonban, miként ezt már a bevezetőben jeleztem, tartózkodott a közvetlen politikai utalásoktól. E tekintetben kivételként említhetjük a totális állam fogalmát. Ez a fogalom egyfelől az akkori évek politikai nyilvánosságában gyakran elhangzott, azaz a konkrét politikai életre utalt, másfelől pedig egy lehetséges államelméleti tipológiában is keresték a helyét.

Heidegger szemináriumán két összefüggésben jelent meg a totális állam kifejezés. Az egyik helyen arról olvashatunk, hogy „gyakran beszélünk totális államról”. Hogy mit jelent ez? Annyit tudhatunk meg róla, hogy ezt – Heidegger szerint – csak egy metafizikai, lényegi érzület által ragadhatjuk meg. A Hegel államfilozófiájával való vita abban rejlik, hogy megtanuljuk, „miként néz ki az állam metafizikai gondolata, metafizikai átgondolása”. (Heidegger [2011]: 606–607.) Nem Hegel gondolati tartalmát kell átvenni, hanem csak a formát, amiben az államról gondolkodott. Egyébként Heidegger több foglalkozáson is megfogalmazta eme alapviszonyát a hegeli államfilozófiához, a korábbiakban az egyiket idéztem is. A totális államra történő utalás másik alkalma során pedig arról beszélt Heidegger, hogy kérdése a totális állam, a népi állam mibenlétére irányul (Heidegger [2011]: 651.). Ez a rövid megjegyzés annyiban érdekes számunkra, hogy egyértelműen kifejezi: Heidegger szemében a totális állam a népi állammal azonos.

De nemcsak az állam vonatkozásában, hanem a politikai problematika összefüggésében is a nép fogalmát állította középpontba Heidegger. Így például Schmitt politikai értelmezésével vitatkozva hangsúlyozta, hogy „csak egy nép történelmi ittlétének az önérvényesítése (Selbstbehauptung) alapján jelenik meg a politikai mint barát/ellenség viszony”. (Heidegger [2011]: 655.) A Schmitt-tet érintő Heidegger-kritikára e helyen nem térek ki.⁷

Az 1934/35-ös kurzus utolsó előadásán három alapvető kérdést fogalmazott meg Heidegger, mint amelyekkel a további munkában foglalkozni kell:

- Mi a politikai lényegi alapja Hegelnél?
- Miként vezet el az egység önmagát fejlesztő folyamata a végérvényes, azaz a szellemi államhoz?

⁷ Heidegger ezen és az előző kurzuson is a politikai jelleg megragadását illetően alapvetően vitatta a schmitti megközelítést. Továbbá, ehhez kapcsolódva, a politikai egységet is másként értelmezte. Ugyanis Heidegger, Hegelt követve, az államot szubsztanciális egységként fogta fel, míg Schmitt e tekintetben egy differenciáltabb álláspontot foglalt el. Erről lásd részletesebben: Karácsony (2012).

- Miként alapozódik az állam a családra és a testületre, és fordítva: a család és a testület az államra, azaz e tekintetben a kölcsönös megalapozást kell szerinte vizsgálni.

Ezek a zárókérdések azt sejtetik, hogy 1935 januárja végén még a kurzus folytatásán gondolkodhatott Heidegger. Ám ismerve későbbi oktatói tevékenységét, látjuk, nem így történt. 1935 után nem foglalkozott a politika, az állam kérdéskörével rendszerezetten. Ez a két év, s benne a politika, az állam természetével való foglalatosság – utólag visszatekintve – a heideggeri életműben intermezzónak bizonyult.

Irodalom

- Denker, Alfred – Zaborowski, Holger (szerk.) (2009a): *Heidegger und der Nationalsozialismus I (Dokumente)*. Heidegger-Jahrbuch 4. Alber, Freiburg/München.
- Denker, Alfred – Zaborowski, Holger (szerk.) (2009b): *Heidegger und der Nationalsozialismus II (Interpretationen)*. Heidegger-Jahrbuch 5. Alber, Freiburg/München.
- Fehér M. István (1992): *Martin Heidegger*. Göncöl, Budapest.
- Gedő Éva – Schwendtner Tibor (2007): Döntés és történetiség. Politikum a Lét és időben. *Világosság*, 2007. 4. 57–69.
- Heidegger, Martin (1992): A német egyetem önmegnyilatkozása. In: *Az idő fogalma*. Ford. és szerk.: Fehér M. István). Kossuth, Budapest.
- Heidegger, Martin (1995): *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. Ikon, Budapest.
- Heidegger, Martin (2011): *Seminare, Hegel – Schelling*. Gesamtausgabe Bd. 86. Klostermann, Frankfurt/Main.
- Hegel, G. W. F. (1983): *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Budapest.
- Karácsony András (2005): A konzervatív forradalom utópiája a két világháború közötti Németországban. In *Századvég*, 2005/1. Új Folyam 35. 69–104.
- Karácsony András (2012): *Polisz – sors – politika* (kézirat).
- Lánczi András (2000): *A XX. század politikai filozófiája*. Pallas–Attraktor, Budapest.

HORVÁTH ORSOLYA

Bultmann reflexiói a nemzetiszocializmusra marburgi prédikációiban¹

Bultmann nem volt lelkész, ennek ellenére tanulmányai befejezésétől, 23 éves korától kezdve prédikált, ami természetesen nem jelenti azt, hogy hétről hétre szószékre állt volna. Bárhol is tanított, mellette mindig igét is hirdetett, akár Breslauban, Marburgban vagy az Egyesült Államokban dolgozott. Amikor a teológiája körüli viták erőteljesen fellángoltak, megfogalmazódott az a vád is, hogy – talán mondhatjuk – radikális teológiáját nem tudja igehirdetéseiben megszólaltatni. Minden bizonnyal ezekre a vádakra reagálva, felesége biztatására² (lásd az ajánlást is) szerkesztette egy kötetbe huszonegy, Marburgban elhangzott prédikációját 1956-ban.³ Ezek a prédikációk rendkívüli történelmi helyzetben születtek: a legkorábbi igehirdetés 1936-ból való, míg a legutolsó 1950-ben fogalmazódott meg. A huszonegy prédikációból kilenc a második világháborút közvetlenül megelőző évekből való, tíz a világháború alatt, kettő pedig a háborút követő években hangzott el. Jelentek meg másutt is igehirdetések Bultmanntól, de ezek elenyésző számára tekintettel mindenekelőtt a marburgi prédikációk gyűjteményében tájékozódhat az igehirdető Bultmannt felfedezni kívánó olvasó.⁴

Vizsgálódás tárgya lehet-e azonban a prédikáció, amikor a filozófia és a nemzetiszocializmus összefüggéseire akarunk rákérdezni? Górcső alá vehető-e a prédikáció szövege filozófiai szempontból? A kérdést abban az esetben sem kerülhetjük meg, ha az igehirdető teológiája egyébként filozófiai megfontolások által meghatározott, és önmagában filozófiai érdeklődésre tarthat számot. Mert a prédikáció egészen sajátos műfaj. Maga Bultmann egy prédikációt elemző disszertációhoz írott előszavában így ír: „Egyetértünk abban, hogy a prédikáció Isten igéjének hirdetése úgy, amint a Biblia tanúskodik róla, és hogy olyan megszólításként kell értelmezni, amely a szívet találja el, és hogy az ilyen megszólításban maga

¹ A tanulmány megjelent a *Theológiai Szemle* 2014/1-es számában (9–15.).

² Peerlinck (1970): 14. j. Idézi Reuss (2008): 90.

³ Bultmann (1956).

⁴ Tudomásom szerint magyar nyelven – sajnálatos módon – a mai napig nem olvasható igehirdetés Bultmanntól. (Vö. Reuss [2008]: 92. j.)

Jézus Krisztus szól hozzánk. Abban is egyetértünk, hogy a prédikáció feladata a Biblia magyarázata, és hogy a Biblia nyelvét oly módon kell lefordítani, hogy érthető legyen a modern ember számára, és hogy a prédikációnak ezért a hallgató mindenkor helyzetén kell tájékozódnia.”⁵ Mi köze ehhez a filozófiának?

Úgy gondolom, hogy bármely szöveg, legyen az bármilyen műfajhoz tartozó, filozófiai vizsgálódás tárgyát képezheti. A prédikáció a felvetett kérdés szempontjából azért tűnik izgalmas kutatási anyagnak, mert benne eredetileg hangzó szóval találkozunk, és eredeti hangzó voltának sajátosságait akkor is megőrzi, ha írásban kerül rögzítésre. Ezen eredetileg hangzó szó hallgatói nem valamilyen tudományos elit tagjai, hanem bárki lehet, nemre, korra, műveltségre tekintet nélkül. (Még akkor is így van ez, ha Bultmann ígéhirdetési a filozófiai-teológiai műveltséggel nem rendelkező ember számára valószínűleg nehezebben érthetők.) A prédikáció műfajának e két sajátosságából, azaz hangzó voltából és közérthetőségre törekvéséből következik a szöveg közvetlensége. Ez a közvetlenség az, ami nagyban segíti annak vizsgálatát, hogyan is gondolkodhatott Bultmann a nemzetiszocializmusról. A közvetlenség azt is jelenti, hogy a prédikáció műfaja szerint alkalmazott szó. Ebben a műfajban a teológiai, adott esetben filozófiai gondolat kilép a teória egy szűk körű elit számára elérhető steril közegéből, és működésbe lép: hús-vér embereket kíván megszólítani konkrét történeti szituációba ágyazottságukban, azzal a nem titkolt céllal, hogy hasson, formáljon. Ez a szó nem tud eltekinteni a hallgató és az ígéhirdető történeti valóságától, valamilyen értelemben reflektálnia kell rá. Ezért ha a nemzetiszocializmusra vonatkozó bultmanni gondolatokhoz akarunk közeledni, akkor ehhez a prédikáció mint alkalmazott, közvetlen, hangzó szó jó választásnak tűnik. Egyúttal azonban a filozófiai megközelítés sajátosságaira is tekintettel kell lennünk. Nem elemezhetjük a szövegeket teológiai, különösen nem homiletikai szempontból. Nem tisztünk most az, hogy megvizsgáljuk, hogyan viszonyul egymáshoz Bultmann teológiája és ígéhirdetése, nem kutatjuk Bultmann teológiájának prédikációiban megjelenő elemeit, hanem kizárólag azokra a gondolatmenetekre koncentrálunk, amelyek számunkra igazolható módon a nemzetiszocializmusra reflektálnak, vagy legalábbis megnyitják ennek az értelmezésnek a lehetőségét.

Bultmann marburgi prédikációinak szövegei teljesen apolitikusak. Az ígéhirdető nem agitál, nem érvel valamely politikai irányvonal mellett, nem buzdít közösségi fellépésre, a fennállóval szembeni ellenállásra. A prédikációk szövegei mindvégig szigorúan kötik magukat a Szentírás vonatkozó szakaszaihoz, és – ahogyan a korábban idézett bultmanni állásfoglalás is rögzíti – csupán egyetlen célt tartanak szem előtt: az egyes embert konkrét élethelyzetében megszólítani

az ige szavának aktualizálásával. Mégis, ebben a nagyon jól körülhatárolt, és következetesen érvényesített beállítódásban újra és újra megjelenik, hol nyilvánvalóan, hol derengésszerűen a történelmi háttér, és egyértelművé válik a szövegek nemzetiszocializmushoz való kritikai viszonyulása. Hogyan történhet ez meg, ha egyszer a szövegek teljességgel apolitikusak? A prédikációk nem a nemzetiszocializmus politikai vonatkozásaira reflektálnak, hanem éppen arra, ami a nemzetiszocializmusban túlnyúlik a politikain. A vizsgált szövegekből önmagában is világossá válik, hogy a nemzetiszocializmust nem értelmezhetjük csupán a politikai keretein belül, hanem éppen az válik benne láthatóvá és tapasztalhatóvá, hogy hogyan hajthatja uralma alá a politikai mindazokat a területeket, amelyek eredetileg nem tartoznak illetékességi köréhez. Egyesek a nemzetiszocializmust például egyenesen politikai vallásként értelmezik, amivel jelzik a magánszférára is igényt tartó sajátosságát.⁶

Bultmann reflexióinak és végső soron prédikációiban kifejtett gondolatainak gyújtópontja a látható és a láthatatlan világ közötti határozott különbségtétel, amelyre véleményem szerint a legfontosabb gondolatok, illetve gondolatmenetek majd mindegyike visszavezethető. Ez a megkülönböztetés – többek között – az alábbi fogalompárokban jelenik meg:

Látható világ	Láthatatlan világ	(51., 91., 190skk.) ⁷
a látható (das Sichtbare)	a valóság (die Wirklichkeit)	(49.)
az előtérben levő (das Vordergründige)	a tulajdonképpeni, a való (das Eigentliche, das Wirkliche)	(49.)
a világbeli valóság (die weltliche Wirklichkeit)	a valódi valóság (die echte Wirklichkeit)	(103.)
a mi világunk (unsere Welt)	Isten világa (Gottes Welt)	(134.)

Mit jelent a láthatatlan világ, és hogyan viszonyul a láthatóhoz? A láthatatlan világ, bár a látható mögött húzódik meg, mégis egyedül ez ad értelmet a látható világ eseményeinek. A látható ennek megfelelően nem a végső valóság. A látható világ az embereké, míg a láthatatlan világ Istené. Jézus szava, így Bultmann, az általunk élt világot radikálisan kérdésbe állítja (50.), és a célja éppen az, hogy a radikálisan kérdésbe állított világból visszahívja (51.) az embert a láthatatlan világba. Amikor Bultmann a láthatatlannal szembeállított világról beszél, akkor ezt egy egészen

⁶ Lásd Vondung (1971), Voegelin (2011).

⁷ A zárójelben feltüntetett számok a forrás külön megjelölése nélkül minden esetben a *Marburger Predigten* (Bultmann [1956]) kötetének oldalszámaira vonatkoznak.

⁵ Peerlinck (1970): 9. Idézi Reuss (2008): 90.

specifikus értelemben teszi. „A világ ebben az esetben nem a világot, mint természetet jelenti, nem is a világot, mint az emberi gondolkodás számára nyitott lehetőségek, adottságok és feladatok mezejét. A világ ebben az értelemben nem Isten teremtesének világa, hanem világ egy egészen meghatározott értelemben, amennyiben az, ahogyan írva van, »e világ fejedelmének«⁸ uralma alatt áll. »E világ fejedelme« az a sajátlagos hatalom, amely győzelemre tudja vinni a lehetőségek, adottságok és feladatok e világát az ember fölött» (51.).⁹ Úgy tűnik, hogy a látható világnak ez a meghatározása következetesen alkalmazható a fenti előfordulások mindegyikére. Ennek megfelelően tehát, amikor Bultmann két világról vagy valóságról beszél, akkor gyakorlatilag két uralmat állít egymással szembe: e világ fejedelmének uralmával szemben a teremtő Isten uralma áll. A szembenállás ellenére azonban a láthatatlan világ beleszól a láthatóba, és ki akarja hívni az embert a látható világ uralma alól. Mit jelent az ember részéről feladni a világot (102.)? Azt, hogy miközben természetesen a világban él, kész arra, hogy belső távolságot tartson a világgal szemben (103.). A két világ szembeállítása nem értelmezhető egyszerűen az immoralis és a morális szembeállításként. Mert a világ hatalmát éppen úgy kifejti a morális, mint az immoralis emberek felett, sőt, ahogyan Bultmann fogalmaz, Jézus harca a világgal szemben éppen a nagyon is morális emberekkel szembeni harc volt (51.). A két uralom, ahogyan ez már talán a fentiek alapján is nyilvánvalóvá vált, nem egyenrangú uralom. E világ fejedelmének uralma csupán időleges, az isteni uralom azonban örök, és annak alapján, hogy az isteni hatalom ki tudja hívni a világban élő embert e világ fejedelmének uralma alól, megmutatkozik, hogy az isteni hatalom végső soron hatalom e világ fejedelme fölött is. E két hatalom szembenállása abban a történelemszemléletben is megjelenik, amelyre Bultmann utal a prédikációiban. Jn 16,5–15 versei kapcsán beszél arról, hogy a keresztény közösségnek, egyháznak van egy látható, látszólagos (scheinbare) történelme, és ugyanakkor, ezzel párhuzamosan egy láthatatlan, tulajdonképpeni (eigentliche) történelme. Ez a kettősség jeleníti meg a keresztény ember helyzetének paradoxonát – ezt a kifejezést emlékezetem szerint Bultmann nem használja –: egyrészt a látható világban hagyatík (ti. Jézus távozásával), másrésztől azonban győzedelmeskedik e látható világ fölött (50.).

Kérdésvetelésünket és a konkrét történeti szituációt szem előtt tartva mindezek alapján akár arra a következtetésre is juthatnánk, hogy Bultmann valamiféle rezignációról beszél, és arra hívja a híveket, hogy forduljanak el e világ kiábrándító valóságától, és mind teljesebben éljék meg a láthatatlanhoz való tartozásukat – így valahogy csak túl lehet élni. Bultmann azonban a láthatatlan és a látható

világ kettősségét és a láthatatlan világhoz való tartozás tudatosítását egészen más okokból hangsúlyozza: célja az emberi egzisztencia új alapokra helyezése. „Késznek kellene lennünk arra – írja –, hogy a világ valóságát és benne saját életünket úgy tekintsük, mint látszatot (Schein), amelyben nem lakik benne a valódi (echte) valóság – vagy amely látszat csak általunk válhat valósággá, ha mi magunk egy magasabb, valódi valóságból élünk, amelynek erejéből a világban való életünket is újólág kézbe vesszük. Mert – folytatja Bultmann – a krisztusi hit, Jézus követése nem egyszerű rezignáció, nem valamiféle idegenségerzés a világgal szemben, nem valami negatív dolog. Inkább éppen annak tudata, hogy mit jelent a világon túli, valódi valóság erejének teljességéből élni” (103.). A látható-láthatatlan megkülönböztetése tehát éppen nem a láthatótól való elfordulás hirdetése, hanem ellenkezőleg: az ahhoz való odafordulásra való felhívás, amely azonban csakis úgy történhet meg, ha az emberi egzisztencia először kész arra, hogy e világtól belső távolságot tartson (103.), hogy Isten hívásának köszönhetően a láthatatlan világ részesévé legyen, de ez a kihívottság egyben kötelezi is őt arra, hogy a láthatatlant láthatóvá tegye ebben a világban.

A két világ szembenállása határozza meg az emberi egzisztenciát. Hiszen ha két valóságról beszélhetünk, akkor az ember számára az elsődleges kérdés az, hogy melyik valóság részese, vagy más szavakkal, melyik uralom alattvalója akar lenni. A döntés bultmanni követelménye mindenekelőtt ebben az összefüggésben merül fel. Meglátásom szerint amikor Bultmann a vizsgált szövegekben részletesen jellemzi az ebben a világban való emberéletet, és párhuzamosan hangsúlyozza az isteni hívást a valódi valóságba, akkor éppen a döntés megkerülhetetlen jellegét állítja előtérbe. Bultmann le akarja leplezni az ember által élt valóságot, hogy így állhasson előtérbe a Szentírás új életre hívó szava. A világban folyó emberélet Bultmann nézőpontjából elsősorban a félelem élete. A félelem kifejezés különböző összefüggésekben újra és újra előkerül az egyes igehirdetésekből. A félelmet, így Bultmann, a világ talányos és rejtélyes volta váltja ki az emberből (2.). Ehhez hozzátartozik az idői dimenzió is: az ember nemcsak jelenében, hanem jövője felől is bizonytalan (67.). Ez a világ nem tud otthonosságot nyújtani, holott az emberi ittlét (Dasein) leghőbb vágya a biztonság. Az ittlét talánya, írja másutt, feloldhatatlan talány (25.), amelyet Bultmann a sajátos életfélelem (Lebensangst) kifejezéssel igyekszik megragadni (5.). Az ember azonban nem törődik bele ebbe az életét meghatározó félelembe, hiszen ezzel nem tudna együtt élni, hanem megteremti magának a világban való biztonság illúzióját, hogy így szabaduljon a félelemtől (6.). Bultmann a technika és – ettől elválaszthatatlanul – a tudomány fejlődésében látja azt a lepelt, amely a biztonságérzet illúziójának megteremtésével elfedi az élet ezen eredeti bizonytalanságát (8., 90.). Ugyancsak lepelként jellemzi a technika és a tudomány fejlődésével bizonyára szorosan összefüggő láрма jelenségét is, amely

⁸ Hivatkozás Jn 12,31 és 16,11 verseire.

⁹ Amennyiben a fordító megjelölése elmarad, a fordítás a tanulmány szerzőjétől való.

szintén elfeledtetni az emberélet eredeti életfélelmét (8., 63., 72., 75.). Egészen meglepő, hogy Bultmann az itt vizsgált prédikációkban milyen sokszor és milyen részletesen szól a láрма és a csönd kettőséről, valamint a természet szépségéről. Végso soron a természet eredeti csöndjét állítja szembe a technika lármájával, hogy hallgatóit a döntés szükségességének helyzetébe hozza. „Az örökkévalóság kopogtat az ajtónkon – mondja. – Azért nem halljuk meg, mert azt hisszük, hogy mi már behúztuk az örökkévalóságot az életünkbe és rendelkezhetünk vele” (123.).¹⁰

Bultmann tehát úgy igyekszik elérni, hogy az ember belássa a két világ közötti döntés elkerülhetetlen voltát, hogy leleplezi a világot – ezzel tisztítja meg a terepet annak felismerése előtt, hogy az emberi egzisztencia alapkaraktera a félelem, amelyet a világ csupán elfed, nem pedig felold. Ez a gondolatmenet, amely véleményem szerint a marburgi prédikációk alap-intencióját rajzolja meg, persze korántsem hat újként számunkra, filozófusok számára. E gondolatok azonban a bultmanni megközelítésben éppen azért kapnak sajátos ízt és akár, mondhatjuk, felhangot is, mert igehirdetés keretén belül artikulálódnak, azaz konkrét életváltoztatásra való felhívásként jelennek meg, nem pedig filozófiai leírásként. Az itt vázolt eszmefuttatások a bultmanni prédikációkban a nemzetiszocializmus a fentiek értelmében látszatvalóságának árnyékában fogalmazódtak meg, és olyan emberekhez szóltak, akik számára a nemzetiszocialista Németország volt a mindennapi valóság.

Az itt bemutatott alapsémába ágyazottan nézzük meg közelebből azokat a specifikus témákat, amelyekben a nemzetiszocializmusra való reflexiót fedezhetünk fel. A következőkben nem törekszem teljességre, hanem a számomra az elemzés szempontjából legjellegzetesebb gondolatokat igyekszem rekonstruálni, és ezzel annak lehetőségét is felmutatni, hogyan történhet reflexió a nemzetiszocializmusra igehirdetések keretein belül úgy, hogy közben a prédikáció mégis elkerüli annak veszélyét, hogy saját illetékességi körét elhagyja, és akár szinte észrevétlenül is, de átcsúszson a politikai területére. Bultmann prédikációi sohasem az aktuálpolitikával foglalkoznak, és nem is erre reflektálnak. Általam megismert igehirdetéseik kivétel nélkül az adott textust tekintik kiindulópontnak, és mindvégig ragaszkodnak is az Írás szövegéhez. A nemzetiszocializmusra való reflexiók az ige jelenbe emelésének küzdelme során jelennek meg, és csak annyiban, amennyiben az betör a megszólítani kívánt emberi egzisztencia mindennapi jelenébe.

A vizsgált témák a következők, egyfajta logikai rend szerint:

I.	II.	III.	IV.
egyház	vér, ösztön	zsidóság	Führer
	nép	erőszak	

¹⁰ Bultmann itt Bábel tornyára hivatkozik (lásd: 1Móz 11,1–9).

I.

Az egyes témáknál, illetve témaköröknél nem térhetek ki a konkrét történeti helyzet elemzésére, hiszen ez egyrészt teljességgel szétfeszítené vizsgálódásaim kerekeit, másrészt pedig nem is sajátlagos témája a filozófiai reflexiónak. Az egyház témakörénél azonban megkerülhetetlennek tűnik a történeti helyzetre való legalább vázlatos utalás, mert talán ez a legkevésbé ismert a fentiek közül – a konkrét történeti helyzet ismerete nélkül pedig a bultmanni reflexiók nem érthetők.¹¹ Az ezt követő témáknál a történeti háttér ismeretét előfeltételezem.

A nemzetiszocialista Németország keresztényellenes volt, a nemzetiszocializmus végső soron a kereszténység konkurenciájaként lépett fel, de úgy, hogy céljaihoz felhasználta a kereszténységet, illetve a keresztény egyházakat. Az úgynevezett Deutsche Christen egyházi csoportosulás 1932-től élt, fő ideológusa Hossenfelder berlini lelkész volt, aki *Irányvonalak* című tanulmányában fogalmazta meg a mozgalom alapvető elveit és célkitűzéseit. Ezek között szerepelt a 29 tartományi egyház egyesítése, a zsidómisszió betiltása, a diakóniai munka visszaszorítása, hogy óvakodjanak az „élhetetlenektől és értéktelenektől”. Hitler hatalomra jutását isteni „üdvöseménynek” tartották. Meggyőződésük szerint a zsidó származásúakat ki kell zárni az egyházi közösségből, a Szentírásból törölni kell az Ószövetséget és az Újszövetség zsidó eredetű részleteit, Jézus Krisztus pedig árja volt. Az 1933. július 23-án megtartott egyházi választásokon győzött a Deutsche Christen mozgalom, és így megnyílt az út egy központosított egyházi struktúra létrehozására, élén a birodalmi püspökkel (Reichsbischof) (Ludwig Müller). A cél nyilvánvaló volt: egy egységes, a hitleri politikát feltétel nélkül támogató birodalmi egyház. A birodalmi egyházban 1933. szeptember 5-6-án vezették be az árjatorvényt. Demonstratív nagygyűlésükön, amelyet a berlini sportcsarnokban tartottak meg ugyanebben az évben, többek között a következő kijelentések hangzottak el, amelyekből átfogó képet kaphatunk a Deutsche Christen csoport elveiről: „Elvárjuk tartományi egyházainktól, hogy az árjatorvény paragrafusának minél gyorsabban és minden engedmény nélkül eleget tegyenek. Ennek alapján gyűjtsenek minden idegen vérű protestáns keresztényt saját fajtájának megfelelő gyülekezetbe, valamint alapítsanak egy zsidókeresztény egyházat. Elvárjuk, hogy német népegyházunk istentiszteletében és hitvallásában tegye magát szabaddá minden idegen befolyástól, kiváltképpen az Ószövetségtől és annak zsidó váltságerkölcsetől. Követeljük, hogy a német népegyház vegye komolyan az egyszerű, minden keleti torzítástól mentes örömmüzenetet, és a nem zsidó Jézus személyét, mint a fajtiszta kereszténység alapját, amelyben a megtört szolgálélek helyébe a büszke ember lép [...]”¹²

¹¹ A történeti összefoglalásnál elsősorban Fekete Károly könyvére támaszkodtam: Fekete (2009).

¹² Idézi Fekete (2009): 20sk.

E gyorsan zajló események ellen az elsők között tiltakozott Martin Niemöller és Dietrich Bonhoeffer, majd tiltakozásukhoz több ezer aláíró csatlakozott – így formálódott ki a Lelkészek Segélyszövetsége (Pfarrernotbund). 1934-től a vezetőséget megkerülve szabad zsinatokat tartottak, majd ebből a mozgalmából nőtt ki a Hitvalló Egyház (Bekennende Kirche), amely a kisebb protestáns egyházrész volt, szemben Hitlerrel és a Deutsche Christen mozgalommal. 1934. május 31-én Wuppertal egyik kerületében, Barmenben, a Bekennende Kirche Hitvalló Zsinatának 139 tagja (köztük 86 lelkész és 53 laikus) egyhangúlag fogadta el a Barmeni teológiai nyilatkozatot mint a Hitvalló Egyház alapidokumentumát. Ennek a nyilatkozatnak a szövegezése főképpen Karl Barth nevéhez kötődik. Az aláírók között találjuk Rudolf Bultmant is. A rövidnek szánt történeti kitérő végén idézek két korabeli „költeményt” is, hogy némi benyomást szerezhessünk a kor légköréről, legalábbis a témánk szempontjából fontos és a bultmanni reflexiók megértéséhez nélkülözhetetlen hangulatról.

A Deutsche Christen egyházi csoport által 1936 tavaszán tartott istentisztelet egy éneke így hangzott:

„Szent Haza! Te büszke föld!
Mi hozzád hűségesek és jók vagyunk!
A te földedből ered és izzik
az ősi német vér.
Minden szívben egyaránt
Ugyanaz csábít és kacag és zeng és fakad fel:
Adolf Hitlerért harcolunk,
Adolf Hitlerért meghalunk,
a szent, szent német birodalomért.”¹³

A nemzetiszocialista pártünnepeken a forgatókönyv általános része volt az úgynevezett Führererehrung (Führer-tisztelet), ilyen és ehhez hasonló „vallomásokkal”:

„Führer!
Vezess minket.
A te kezeidben
Nyugszik milliók sorsa,
Akik a te szívedben élnek,

¹³ „Heil Heimatland! Du stolzes Land!/Wir sind dir treu und gut!/Aus deiner Erde tropft und glüht/das alte deutsche Blut./Das lockt und lacht und singt und springt/in allen Herzen gleich:/Für Adolf Hitler kämpfen wir,/für Adolf Hitler sterben wir,/für's heilige, heilige deutsche Reich.”(Idézi Vondung [1971]: 31.)

Akik számára te hit vagy. –
Isten neked adta a hatalmat,
hogy egyedül népednek élj,
amely számodra a szívverés!
Führer!
Felemelkedünk hozzád
Ezen az órán.
Führer, üdvözlünk téged:
Sieg Heil! Sieg Heil! Sieg Heil!”¹⁴

A Bultmann prédikációiban megjelenő egyházkép egyrészt az egyéni, emberi egzisztencia feszültségektől korántsem mentes helyzetét képezi le a látható és a láthatatlan világ között, másrészt pedig, illetve ezzel párhuzamosan nyilvánvaló kritikát fogalmaz meg a Deutsche Christen mozgalom beállítódása ellen. A keresztény egyház léte önmagában protestálás a világgal szemben (53. vö. 85.), fogalmazza meg – véleményem szerint – alaptézisét Bultmann. A korábban kifejtett kiinduló kérdést szem előtt tartva ez azt jelenti, hogy az egyház, bár ebben a látzatvalóságban létezik, mégsem ennek a része, hanem a valódi valóság, az isteni világ megtestesítője, képviselője. Mivel a látható és láthatatlan világ között kibékíthetetlen ellentét feszül, ahogyan az előzőekben láthattuk, ezért a keresztény egyház, amíg keresztény, azaz krisztusi egyház, addig nem alkudhat meg a világgal. Mihelyst a világ szövetségesevé válik, nem maradhat a valódi, bár teljességében láthatatlan valóság részese és így képviselője. Ezt a témát konkretizálja egy későbbi igehirdetésében Bultmann, még nyilvánvalóbbá téve a Deutsche Christen mozgalommal szembeni állásfoglalását, amikor arról beszél, hogy a német városok templomai már nem a láthatatlan Istennek szentelt helyekként jelennek meg, ahol a Szentírás üzenete hangzana, hanem, ahogyan írja: „csak műalkotások, amelyekben a német szellem önmagának állított emlékművet” (129.).

II.

Bultmann e nézeteivel szorosan összefügg a következő kérdéskör. A vér/ösztön – nép kettőse ugyanis, úgy látom, mindenekelőtt az ebben a világban élő emberi

¹⁴ „Führer!/Führe uns./In deinen Händen/liegt das Schicksal von Millionen,/die in deinem Herzen wohnen,/denen du ein Glaube bist. –/Gott hat dir die Kraft gegeben,/einzig deinem Volk zu leben,/das für dich der Pulsschlag ist!/Führer!/Wir erheben uns/in dieser Stunde zu dir./Führer, wir grüßen dich:/Sieg Heil! Sieg Heil! Sieg Heil!” (Leopold von Schenkendorf, idézi Vondung [1971]: 117.)

egzisztencia alapkarakterére kérdez rá: erős, vagy mondhatjuk úgy is, úr-e az ember, aki önmagából, önmaga erejéből valami jót tud építeni, vagy netán gyenge, aki önmagából nem képes megváltani magát. A bultmanni állásfoglalás minden bizonynyal a fentiek fényében is egyértelmű: az ember bűnös, aki büszkeségében nem akar hallani bűnösségéről (10., 30., 44.). Ha azonban az ember magát Isten elé állítja, akkor önmaga szemében is lelki szegényként, lélekben szegényként (armselige) jelenik meg (151.) – ez az, amiről az ember nem akar tudomást venni. Bultmann prédikációiban mindvégig következetesen hangsúlyozza az ember eredendő gyengeségét. Mindez azonban, visszautalva egyúttal a láthatatlan–látható világ megkülönböztetésének következményeire, nem valamifajta tehetetlenséget jelent, mint ha az embernek, gyengeségére ébredve nem lehetne más lehetősége, mint passzív áldozatként szemlélődni a világban, hanem, különös módon, éppen a gyenge ember felelős saját létéért (9., 36., 105., 152.). Pontosabban szólva, az ember saját létéért való felelőssége éppen abban áll, hogy be kell látnia gyengeségét, és készen kell állnia arra, hogy önnön magával szembehelyezkedjék. Bultmann nyilvánvaló módon megy szembe a náci árja antropológiával: „Nem minden jó – írja –, ami a vér ösztönéből ered. Az eredeti ember tud léte (Dasein) kérdésességéről abban a tekintetben is, hogy tud önnön maga veszélyességéről, és nem gondol arra, hogy önnön maga ura legyen” (9.). Ennek beláttatásához a történelmi tapasztalatot is segítségül hívja: a világháború átélésére emlékeztet, hogy hallgatóságban¹⁵ tudatosítsa, milyen sötét szenvedélyek lakoznak az emberben (9.). Az ember gyengeségének és bűnösségének témájára újra és újra visszatér Bultmann – egy helyütt felháborodással szól az uralkodó „tévhitről” (Irrglaube) az emberrel kapcsolatban: „Isteni erő és szent akarat élne a vérben, és a vérből fakadó ösztöneiben. Isten élne benne, amennyiben az ember népe természetes közösségéhez tartozik, amelyet az egy vér és ennek isteni ereje hat át. Isten a népben! Isten az emberben!” – kiált fel Bultmann (34.)¹⁶ Az általa erőteljesen bírált meggyőződés tehát az embert, pontosabban szólva a népet emeli Isten helyére, amely így éppen abban akadályozza az emberi egzisztenciát, hogy ráébredjen megváltásra, azaz Istenre szorultságára. A „tévhit” istenit lát az emberben, Bultmann „sötét szenvedélyeket”. Bultmann az emberi egzisztenciát nem a néphez való tartozásában alapozza meg, hanem önnön létéért érzett felelősségében. A nép vélt vér- és életerejével az ember Isten előtti felelősségét állítja szembe, amely mindig egyéni. „Az ember Isten előtt egyedül áll”¹⁷ – hangzik a figyelmeztetésnek is felfogható kijelentés (11.).

¹⁵ És ezúttal közvetlenül olvasóiban is, mert egy olyan prédikációról van szó, amely nyomtatásban is megjelent 1936-ban.

¹⁶ Kiemelés az eredetiben.

¹⁷ Kiemelés az eredetiben.

III.

A zsidóság és erőszak témaköre különösen érzékeny téma. Ha valaki kutatni kezdené a marburgi prédikációkat, az első, akár ki sem mondott kérdése bizonyára így hangzana: vajon szól-e Bultmann ezekben az igehirdetésekből a zsidók üldözéséről? És ami még fontosabb: állást foglal-e valamilyen módon ezzel szemben? Két részletet veszünk szemügyre a témával kapcsolatban.

Az első, 1938 decemberéből így szól: „A keresztények tudják, hogy minden szervezett rend (Organisation) megvalósítása, még ha magasztos célja is van, és még ha tiszta szándékból fakad is, csak erőszak által lehetséges, és hogy minden világbeli rend kiépítése során, a népben, vagy a népek között, embereken erőszakot követnek el. Az egyik ember jólétét a másik ember szenvedése és gyakran pusztulása árán vásároljuk meg. Ez egyrészt a világ változhatatlan menete. Másrészt azonban a keresztények nem elégednek meg ezzel a változhatatlansággal; hanem együtt éreznek azok fájdalmaival és könnyeivel, akiken erőszakot követnek el. És a világ változhatatlan menete, a világi uralom (Regiment) útja az az út, amely mindig véren és könnyeken keresztül vezet, mert a keresztények számára éppen ez a jel, hogy az emberi uralom (Herrschaft) sosem isteni uralom, és soha nem is vezethet isteni uralomhoz” (91sk.). Bultmann ebben a részletben hangsúlyozza, hogy a keresztény ember nem lehet közömbös emberek szenvedései iránt, és nem szemlélheti apátiával a világ ilyenén szükségszerű folyását. Ebben a konkrét történelmi utalásban is megjelenik a prédikációk alapsémája: a látható és a láthatatlan világ szembenállása. A világi hatalom nem Isten hatalma, vagy meg is fordíthatjuk: Isten hatalma nem e világi hatalom, és erre éppen a világi hatalom ténykedését kísérő szenvedés figyelmeztet bennünket. Bultmann tehát egyértelművé teszi, keresztényként nem lehet beletörődni abba, hogy emberek szenvednek és emberi életek oltatnak ki.

Másrészt, úgy gondolom, mi, jó pár évtizeddel a holokauszt után, valahogy többet várnánk Bultmantól a hangsúlyozott együttérzésnél: valamifajta cselekvésre felhívást és/vagy jóval határozottabb és főképpen egyértelmű állásfoglalást a zsidók üldözésével kapcsolatban.¹⁸ Meglehet azonban, hogy elhamarkodottan ítélnénk, ha túlzott óvatosságot vetnénk Bultmann, vagy legalábbis marburgi prédikációi szemére.¹⁹ Az igehirdetés ugyanis nem forradalmi beszéd, nem politikai

¹⁸ Vö. például Doris L. Bergen megállapításával: „Akár a németek által megszállt, akár a velük szövetséges államokat tekintjük, mindenütt, ahol a domináns egyház vezetői nyíltan felléptek a deportálás ellen még a transzportok megindulása előtt vagy rögtön azt követően, a zsidók többsége megmenekült a deportálástól.” (Bergen [2009]: 107.)

¹⁹ Bultmann állásfoglalásához a zsidókérdéssel kapcsolatban lásd a Marburgi Egyetemen 1933 tavaszán elhangzott nyilatkozatát (Bultmann [2009]).

szónoklat a társadalmi valóság megváltoztatására, hanem a Szentírás üzenetének átadása. Ez természetesen hat az ember gondolkodására és így társadalmi cselekvésére is, de a közvetlen és elsődleges cél, a bultmanni intenciókat szem előtt tartva, mindig az, hogy a Szentírás evangéliuma megtalálja a modern embert. Bultmann egyébként sem csupán együttérzésről beszél prédikációiban, hanem különböző összefüggésekben újra és újra hangsúlyozza az isteni szeretet nélkülözhetetlenségét és hatását az emberre, amely természetesen a bultmanni interpretációban sem valami érzelem, hanem mindenekelőtt tett (104sk.). Ezen a ponton tehát újra megmutatkozik, hogy a világtól való belső szabadság bultmanni gondolata nem a világgal és az ott folyó eseményekkel szembeni közönyhöz vezet, hanem olyan sajátlagos emberlethez, amely a láthatatlanból táplálkozva éppenhogy szabaddá válik a látható világgal szembeni gondolkodásra és cselekvésre.²⁰

Szóban forgó témánk szempontjából egy külön tanulmányt érdemelne Bultmann 1940. augusztus 4-én elhangzó igehirdetése, amely Lk 18,9–14 verseit elemzi, de jelen keretek között csupán utalhatunk gondolatai fő irányvonalára. A jelzett igerész ugyanis két emberről szól, egy farizeusról és egy vámszedőről, egy megbecsültről és egy megvetettről, akik mindketten imában fordulnak Istenhez. A két imádság radikálisan különbözik egymástól: míg a farizeus hálát ad azért, hogy ő nem olyan, mint többek között a megvetésre méltó vámszedő, addig a megvetett vámszedő bűnösségének felismerésén megindulva irgalomért könyörög. Jézus így vonja le az általa elmondott történet tanulságát: „Valaki felmagasztalja magát, megaláztatik; és aki megalázza magát, felmagasztaltatik” (Lk 18,14b). Bultmann a magyarázatban az alacsonyabb rendűeknek véltokról és a magukat felsőbb rendűnek gondolókról, a büszkékről beszél. Talán két mozzanat különösen érdekes lehet most a számunkra. Az egyik, hogy a prédikáció kidomborítja: az ember valódi identitását nem valamely osztályhoz vagy néphez való tartozása határozza meg, hanem az ember valódi lényege, ahogyan Bultmann megfogalmazza, ennél jóval mélyebben fekszik, amely az egyént megszólító döntő szituációban mutatkozik csak meg (109.). A másik, hogy Bultmann egyértelművé teszi: a farizeusi, büszke magatartást nem értelmezhetjük úgy, mint ami valamely népcsoportra jellemző, hanem csakis úgy, mint ami egyáltalán az emberi lény (menschliches Wesen) alapkaraktere (110.). Emberi közösségről (menschliche Gemeinschaft) beszél (111.), nem népek vagy fajok sajátosságairól. És felhívja a figyelmet rá, hogy a veszedelmes öncsalás (gefährlicher Selbstbetrug) (112.) az embert mint olyat fenyegeti, hogy ti. öntelt büszkeségéről mit sem tudva azt hazudja önmagának, hogy ő, teljesítményére tekintettel, kedves Isten szemében.

²⁰ Mindezeket szem előtt tartva továbbra is kérdés marad, hogy az adott, „forró” történelmi helyzethez viszonyítva nem „langyosak”-e a prédikációk szövegei.

IV.

Egészen meglepő volt számomra, hogy Bultmann a marburgi prédikációkban a Führer-témát is érinti. A szó természetesen a harmincas-negyvenes években nem volt elválasztható Adolf Hitler személyétől. Egy helyet találtam erre vonatkozóan, ahol Jézus Krisztust és egy e világi vezért (Führert) állít egymással szembe az igehirdető. A Jézus Krisztushoz tartozás, írja Bultmann, „valami egészen más, mint az emberiség egy nagy tanítójához, vagy vezéréhez való kapcsolódás, aki új felismeréseket és ideálokat, új feladatokat és programokat kínál”. Ebben az esetben is lehet szó persze arról, fejtegeti tovább Bultmann, hogy az ember a vezérrel sorsközösséget vállal. De – és ezen a ponton válik el Bultmann megközelítésében a világi vezér és Jézus Krisztus – ez a sorsközösség-vállalás „csupán időleges és rendszerint a kezdetekkor valósul meg, amikor még úgy látszik, hogy az új eszméket meg lehet valósítani a világban. A Jézushoz való tartozás ezzel szemben azt jelenti, hogy az ember szükségképpen és mindig osztozik a sorsában. Ez a sors azonban a bizalmatlanság és az idegenség vállalásával is jár a világ szemében. Mert Jézus nem az emberiség tanítója és vezére új ideálok és célok felé, hanem szava a világot mint olyat radikálisan kérdésbe állítja, [...] és visszahívja a láthatóból a láthatatlanba” (50sk.). Az e világi vezér tehát, így Bultmann, mindig a látható világhoz kötődik, és ezt a világot akarja eszméinek megfelelően átformálni. Jézus azonban a világgal szemben lép fel, és nem azt akarja megváltoztatni, hanem egy új valóságba hívja az embert. A világi vezér a világból építkezik, és céljai is a világra irányulnak, Jézus azonban a láthatatlanból építkezik, és céljai is arra irányulnak, hogy a világ magától értetődőségét megkérdőjelezze.

A Führer-téma tudomásom szerint csupán ezen az egy helyen és csupán ebben az összefüggésben kerül elő a szövegekben. A világi vezér kapcsán természetesen a korabeli hallgató azonnal Hitlerre asszociálhatott, mégsem mondhatjuk azt, hogy a fentieknek bármi köze lenne Hitler személyének vagy politikájának kritikájához. A bultmanni szándék ebben az összefüggésben is nyilvánvaló: tudatosítani az emberben e világ általi megkötözöttségét, amelyet egy világi vezér követése is erősíthet, hogy ezáltal szembesítse a döntés felelősségével, amely egyedül nyithat utat számára a világtól való belső szabadság, vagy másképp fogalmazva, a láthatatlan világra való szabadság felé.

Tanulmányomban arra a kérdésre kerestem a választ, hogyan jelenik meg a nemzetiszocializmusra való reflexió Bultmann Marburgban elhangzott igehirdetéseiben. A prédikáció nyelvének sajátosságai éppén annak vizsgálata előtt nyitották meg a lehetőséget, hogy a nemzetiszocializmusra való reflexiót a maga közvetlenségében vehessük szemügyre. A kiemelt témák kapcsán láthattuk, hogy Bultmann

a vizsgált szövegekben apolitikusan lépett fel,²¹ azaz, véleményem szerint, tartotta magát az igehirdetés nemes protestáns hagyományaihoz, miszerint azáltal egyedül a Szentírás szavának kell élő módon hangoznia. Ugyanakkor Bultmann, teológiájával összhangban, annak mintegy a praktikumba való átültetésével, ezt a szót jelenbelivé emeli, és a modern embert, ahogyan ő nevezi az igét hallgatót, konkrét történeti valóságában szólítja meg. Úgy látom, ennek az aktualizáló törekvésnek köszönhető az, hogy a nemzetiszocializmusra való reflexiókkal találkozhatunk a szövegekben. Ezek a reflexiók ugyanakkor sohasem a nemzetiszocializmusra mint politikai valóságra és tényezőre vonatkoznak, hanem csakis arra, ahogyan a nemzetiszocializmus megjelenik, illetve befurakszik a modern ember hétköznapi valóságába, és ott a magánszférára fejt ki hatását. Bultmann ezekben a prédikációkban a nemzetiszocializmus csupán annyiban érdekli, amennyiben akadályt gördít az ember elé Jézus tiszta evangéliumának meghallásában. Mindez ugyanakkor véleményem szerint két dolgot is jelent. Egyrészt Bultmann a vizsgált igehirdetéseket távolról sem közömbös a társadalmi kérdések iránt, de az ilyen jellegű témák iránti érdeklődése mindig alárendeltje marad az egzisztenciális döntés szükségességének. Másrészt Bultmann, az igehirdető pozícióját egy percre sem elhagyva, nem a társadalmat akarja megváltoztatni, hanem a társadalomban élő egyes embert szólítja meg, akit így nem társadalmi cselekvésre hív, hanem mindezekelőtt megterésre, mert tudja, hogy csak ennek nyomán születik új élet, új tett.

Irodalom

Bergen, Doris L. (2009): Összejátszás, ellenállás, hallgatás – a protestánsok és a holokauszt. In Rittner, Carol – Smith, Stephen D. – Steinfeldt, Irena (szerk.): *A holokauszt és a keresztény világ*. Ford. Zalotay Melinda. Egyházfórum–Balassi, Pécs–Budapest.

Bultmann, Rudolf (1956): *Marburger Predigten*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

²¹ Bultmann 1933. május 2-án a Marburgi Egyetemen rendhagyó módon megfogalmazott egy nyilatkozatot, amelyre korábban már utaltam, a következő címmel: *A teológia feladata a jelenlegi helyzetben* (*Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation*). Bultmann [2009]), amelyben nyíltan reflektál a jelen politikai szituációjára. Miután nyilatkozata elején leszögezi, hogy egyetemi előadásaiiban sosem foglalkozott és nem is fog foglalkozni napi politikai kérdésekkel, kifejti, hogy a jelen helyzetben mégis reflektálnia kell a társadalmi tendenciákra. Ugyanakkor azonban, így Bultmann, ez a reflexió sem politikai állásfoglalás, hanem a teológus felelősségéről való gondolkodás. (Ennek a nyilatkozatnak a gondolatmenete egyébként teljes összhangban van a vizsgált igehirdetések kijelentéseivel.)

Bultmann, Rudolf (2009): *Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation*. In Bultmann, Rudolf – Heidegger, Martin: *Briefwechsel 1925–1975*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main; Mohr Siebeck, Tübingen. 276–286.

Fekete Károly (2009): *A barmeni teológiai nyilatkozat*. Kálvin, Budapest.

Peerlinck, Franz (1970): *Rudolf Bultmann als Prediger. Verkündigung als Vollzug seiner Theologie*. Herbert Reich Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergstedt.

Reuss András (2008): Rudolf Bultmann – az igehirdető. *Theológiai Szemle*, 2008/2. 90–92.

Voegelin, Eric (2011): *A politikai vallások*. Ford. Balogh László Levente, Munkácsi Péter. *Századvég*, 16. évf. 59. sz. 27–67.

Vondung, Klaus (1971): *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

HORKAY HÖRCHER FERENC

Michael Oakeshott, a nemzetiszocializmus konzervatív kritikusa

Talán nem túlzás kijelenteni, hogy a 21. század elején Michael Oakeshott az előző század egyik legfontosabb politikai filozófusának látszik. Ám úgy tűnik, a kánonban mindmáig nem tudta elfoglalni a jelentőségének megfelelő helyet. Nincs ebben semmi különös, ha megfontoljuk, hogy a 20. század értelmiségi divatjai mennyire a haladás, a progresszió gondolata köré csoportosultak, s hogy épp e gondolkört ostromozta legádázabban a brit konzervatív hagyomány jeles képviselője.

Ez a dolgot azonban nem a baloldallal kapcsolatos kritikájára koncentrál, hanem arra a nagyon is vehemens bírálatra, amit kortársként fogalmazott meg a nemzetiszocializmus szélsőjobbodalinak nevezett irányzatával kapcsolatban. E kritika nem csak azért lehet fontos, mert világosan mutatja, hogy a német filozófusok közt oly gyakran tapasztalható elcsábulás nem szükségszerű kísérője a nemzetiszocializmussal szembesülő 20. századi filozófiának. Persze, könnyű azzal lesöpörni e különbséget, hogy mást jelentett náciellenesnek lenni Angliában, mint Németországban. Ám a náciizmussal kapcsolatos egyértelmű ítélet sokaknál késett: a kontinens humán értelmiségének jó része pedig sajnos a két szélsőség egyikének, tehát vagy a náci-fasiszta, vagy a szocialista-kommunista totalitarizmus ígézetében alkotott.

Másfelől Oakeshott kritikája az adott témával kapcsolatban azért is érdekes, mert mint egy kiadatlan tanulmányában David Luke O'Sullivan írja, „eddig még senki nem vizsgálta Oakeshottnak a nemzetiszocializmussal kapcsolatos nézeteit”.¹ Vagyis a témát még az Oakeshott-szakirodalom sem járta alaposan körül. Pedig a filozófus elsődleges képzettsége történészi volt, s Cambridge-ben egészen

¹ Luke David O'Sullivan: *Oakeshott on National Socialism* (kézirat), Introduction című alfejezet. Köszönettel tartozom Luke David O'Sullivannek a téma feldolgozásához nyújtott önzetlen, kollegális segítségért. Megkeresésemre nem csak Oakeshott a témára vonatkozó, kiadatlan tanulmányainak általa készített tisztázatait küldte el, hanem a témára vonatkozó saját kiadatlan tanulmányának gépiratát (*Oakeshott on National Socialism*) és egy kiadás alatt lévő tanulmányát is Oakeshottnak a baloldali totalitarizmussal kapcsolatos nézeteiről (*Socialism, Communism, and the Cold War*).

1948-ig a történelem fakultáson oktatott. Másfelől pedig azért fontos e téma, mert ha belegondolunk, hogy Oakeshott politikai filozófiája épp a második világháborút követően fordult egyértelműen a konzervativizmus irányába, akkor aligha becsülhetjük le kora politikai valóságával kapcsolatos ítéletének jelentőségét. Nemcsak az érdekes tehát választott témánkban, hogy melyek a nemzetiszocializmus doktrínájának és tényleges politikai gyakorlatának legfontosabb kérdései szerzőnk számára. Oakeshott érett konzervativizmusának genealógiája felől is fontos lesz e téma: hiszen úgy tűnik, a háború személyes tapasztalata, csakúgy, mint Hayeknél, Oakeshott esetében is kulcsszerepet játszik végleges politikai gondolkodása kialakulásában, vagyis sajátos konzervatív nézőpontja megszilárdulásában.

Tételszerűen: az alábbiakban amellet szeretnék érvelni, hogy Oakeshott náciizmus-kritikája közvetlenül vezet el a totális állam racionalizmusának oakeshotti, konzervatív hangoltságú kritikájához, melyet a háború utáni alapvető jelentőségű tanulmányában, az 1947-ben írt *A politikai racionalizmusban* fejtett ki.

Ám tartsunk sorrendet, kezdjük történetünket az elején, anélkül, hogy e távlati célunkról elfeledkeznénk. Az alábbiakban először is bemutatjuk, mely Oakeshott-szövegek alapján rekonstruáljuk szerzőnk nemzetiszocializmusról vallott elképzeléseit. Ezt követően nézetei fontosabb, úgy is mondhatnánk, meglepő építőelemei közül kiemelünk néhányat: így a német középosztállyal, valamint általában a német karakterrel kapcsolatos vélekedését, a nemzetiszocializmus politikai teológiaként való értelmezését, a „tervezett társadalom”-mal kapcsolatos erős kritikáját, valamint saját európai identitásának hangsúlyozott vállalását. Végezetül, e tényezők alapján is, amellet fogok érvelni, hogy Oakeshott épp a nemzetiszocializmussal kapcsolatos kritikája explicitté tételével jut el a totalitárius társadalommal kapcsolatos konzervatív kritikához

1. Oakeshott nemzetiszocializmusról szóló írásai

Amikor Oakeshott kora politikai elméleteivel kapcsolatos érdeklődését vizsgáljuk, nem szabad elfelednünk, hogy történelem szakot végzett a Cambridge-i Egyetemen, és egészen 1948-ig ugyanitt, a történelem fakultáson tanított. Vagyis, ha tetszik, politika iránti érdeklődése professzionálisnak és történeti alapozottságúnak nevezhető. Ehhez képest persze feltűnő, hogy már ebben a korszakban is főleg filozófiai írásokat közöl; ám a fentebb említett tények ismeretében semmiképp sem csodálkozhatunk, hogy érdeklődése már a harmincas években kora uralkodó társadalmi és politikai eszméi felé fordult. Erről az érdeklődésről tanúskodik *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe* című forrásgyűjteménye, ame-

lyet először 1939 januárjában jelentetett meg.² Sajnos, e kötetben csak egy bővebb bevezetés olvasható Oakeshott a kötetbe felvett ideológiákkal (a liberális demokrácia, a katolicizmus, a kommunizmus, a faszizmus és a nemzetiszocializmus ideológiájával) kapcsolatos saját nézeteiről – pedig tudomásunk van egy hasonló címen tartott előadássorozatról is, ám az erről fennmaradt, kéziratosszerű jegyzeteket e sorok írója nem látta.³

A kétségkívül idejében feltámadt politikai érdeklődése ismeretében ugyancsak meglepő, hogy Oakeshottnak máig nem sok, közvetlenül a nemzetiszocializmusról szóló írása jelent meg. E tekintetben talán a legfontosabb az 1943 szeptemberében írt, ám nyomtatásban szintén csak később, 2004-ben, posztumusz megjelent *On Peace with Germany* című tanulmány.⁴ Ez az írás – már a háború alatt születve – igen megbízhatóan igazít el bennünket arról, milyen nézeteket vallott a második világháborúban aktív brit katonaként részt vevő filozófus a nemzetiszocializmusról.

Nem lebecsülve e tanulmány jelentőségét, ki kell emelni, hogy szerencsénkre rendelkezünk olyan, korábban született – igaz, soha nem publikált – szövegekkel is, melyek még a háborút megelőző időből adnak hírt Oakeshott vonatkozó nézeteiről. E szövegek olyan előadásjegyzetek, melyeket valószínűleg 1936-ban (vagyis a nürnbergi rasszista törvények megszületése után) készített előadásaihoz.⁵ E szövegek közé tartozik a *National Socialism* (Nemzetiszocializmus) című két előadás (a továbbiakban NS1 és NS2), valamint egy előadás a következő címmel: *The Structure and Idea of the National Socialist Society* (A nemzetiszocialista társadalom szerkezete és eszméje, a továbbiakban NSS).⁶

Van a felhasznált Oakeshott-írásoknak egy harmadik típusa is. Ide olyan filozófiai szövegek tartoznak, amelyekben rövidebb utalások olvashatók, vagy átté-

² Előszó: Ernest Barker. Cambridge University Press, Cambridge, 1939.

³ Luke O'Sullivan a következő forrást adja meg: M. Oakeshott: *Intorductory Lecture on „The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe”*, LSE 1/1/10.

⁴ In Michael Oakeshott: *What is History? And other essays*. Ed. Luke O'Sullivan. Imprint Academic, HOL? 2004. 161–186. (A továbbiakban PG.)

⁵ A kéziratok datálásáról lásd Luke O'Sullivan: *Oakeshott on History*. Imprint Academic, Exeter, 2003. 60., 120. és 121. lábjegyzetét.

⁶ E szövegek közül az első kettővel kapcsolatban a következőkről tájékoztatott Luke David O'Sullivan, aki elküldte számomra a szövegek saját kezű átirását: „MO actually gave more than one lecture on the subject in the later 1930s. When my father was preparing his own book on Fascism, he asked Oakeshott for his notes, and thus he has in his possession three separate lectures, 'The Structure and Idea of National Socialist Society', and 'National Socialism', parts 1 and 2. I attach all three. I don't have the originals to hand, but you may use my transcripts; please cite them as being in a private collection and transcribed by myself.” Ennek megfelelően ezen előadásjegyzetek forrásként csak annyit tudok megadni, hogy magángyűjteményben találhatók, születési időpontjuként pedig, hogy 1936 táján készültek.

telesen esik szó a nemzetiszocialista nézetrendszeréről. Ezekkel az írásokkal csak annyiban fogunk foglalkozni, amennyiben a nemzetiszocialista politikai doktrína elemzésének következő állomását jelentik – immár a szerző érett konzervatív politikai filozófiai platformjáról. Ide két tanulmány tartozik. Az egyik a *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* (A hit politikája és a szkepticizmus politikája), melyet az ötvenes években írt, és posztumusz jelent meg 1996-ban;⁷ a másik az 1975-ös *On Human Conduct* (Az emberi magatartásról).⁸ Mindkettőben fontos lesz, hogy a nemzetiszocializmus a tágabban értett 20. századi totalitarizmus egyik megjelenési formája, alakváltozata (amennyiben ez is „tervezett társadalom”, „hadse-regként” megszervezve, és egyetlen célra irányítva). Másrészt mindkét műben fontos lesz, hogy a nemzetiszocialista társadalmi eszménnyel szemben az az Oakeshott által preferált, általa sajátos brit történeti államalakulatként meghatározott berendezkedés áll.

2. A nemzetiszocializmus, mint a középosztály társadalmi-politikai doktrínája

Oakeshottnak a náciizmussal kapcsolatos elméleti fejtegetéseiből itt most csak néhány elemet tudok kiemelni. Nem szólok azokról a nyilvánvaló momentumokról, amelyek a legtöbb témába vágó elemzésben előkerülnek, s melyek semmilyen elméleti megfontolás szempontjából nem lesznek érdekesek számunkra. Ám fontos tisztázni: az alábbiak csupán szemelvények lesznek a filozófusnak a német szélsőjobbaldali doktrínáról adott leírásaiból, s nyilvánvalóan nem merítik ki azokat. Oakeshott élénk borzadással ír például a doktrína olyan elemeiről, mint hogy a nemzet „egy zoológiaiilag meghatározott faj”,⁹ vagy hogy a párt milyen módon tudja kézi vezérrelssel irányítani nemcsak az államot (az alkotmány valójában pártprogram), de a társadalmat is. Sőt már arról is ír, hogy a pusztán „alattvalói elem” eliminálásra van ítélve, vagy népirtás (*extermination*) vagy számkivetés révén.¹⁰ Mi csak olyan elemeket emelünk ki leírásából, melyek jellegzetesen oakeshottiak, vagyis sokat elárulnak a szerző még formálódó társadalmi-filozófiai nézőpontjáról, s elvezetnek érettebb filozófiája gyökereihez is.

⁷ *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Szerk. T. Fuller. Yale UP, New Haven, 1996. (A továbbiakban PFPS.)

⁸ *On Human Conduct*. Oxford, Oxford University Press, 1975. (A továbbiakban OHC.)

⁹ NS2, 6.

¹⁰ NSS, 1.

Az első, sajátosan oakeshotti elemként a nemzetiszocialista nézetrendszernek a német középosztállyal való összefüggéseire vonatkozó leírásokra összpontosítunk. Elvileg ugyanis egy szolid konzervatív felfogás épp a középosztályra támaszkodna – példának okáért a brit hagyományban –, s így nem indokolt, egy vele ellentétes doktrína alapjaként miért nevezné meg az adott társadalmi csoportot. Oakeshott viszont épp amellettsé hoz fel érveket, hogy a nemzetiszocialisták milyen sikeresek voltak az egyszerűbb, tanulatlan polgári középrétegek behálózásában. Hogy miért vált olyan fontossá a középosztály a nemzetiszocializmus tanainak megalapozásában? Erre két érvet is felhoz a szerző. Egyrészt úgy tűnik, mintha egy antropológiailag hitelesített tételről lenne szó, másrészt konkrét történeti tényekre is támaszkodik érvelésében. Az általános – hobbesi ihletésű – tétel szerint az embert a félelmei és a reményei mozgatják, márpedig a középosztálybeli polgárok épp csak annyira emelkedtek ki a tömeg árából, hogy még élénken emlékezzenek korábbi megpróbáltatásaikra, s ezért legyen okuk félni a társadalmi regressziótól, visszasüllyedéstől.¹¹ Oakeshott azt hangsúlyozza, milyen erősen hatnak e társadalmi rétegre saját félelmei, ami viszont azt mutatja, hogy már ekkor nem becsüli le a társadalmi erők harcában megmutatkozó hobbesiánus, időnként macchiavellista lélektani motivációkat, jelesül a félelmet és a reményt.

Az említett történeti tény pedig a vesztes első világháború után kialakult körülmények sajátos összjátéka, amely a német középosztályt a brit filozófus szerint Hitler karmai közé űzte. Oakeshott történeti-politikai tájékozottságáról is számot ad előadásában, például amikor arról ír, milyen szerepe volt az első világháborút követő inflációnak abban, hogy a középosztály őszintén megrémüljön: esetleg újból elveszítheti talpa alól az egzisztenciális bizonyosságot jelentő talajt, s ezt a helyzetet csak tovább fokozta a gazdasági világválság mintegy hatmillió munkanélküliségi mutatójával, például 1932-ben.¹²

Hogy a középosztályt ennyire irányíthatták egzisztenciális aggodalmai, abba belejátszott az, amit Oakeshott ugyancsak erőteljes kritikai hangot megütve említ: hogy e társadalmi réteg ugyan egzisztenciálisan nagy előrelépést tett a századforduló óta, ám gazdasági helyzetének erősödését nem követte intellektuális teljesítményének kíváncsatos emelkedése. Épp ellenkezőleg, alapvetően előítéletei irányították. A szenvedélyeket ugyanis csak az intelligencia tudja belülről kontrollálni, s Oakeshott leírása szerint a német középosztály nem tett szert erre a korlátozó erőre. Így maradtak a szenvedélyek, a félelem és a remény, s a nemzetiszocialista doktrína épp ezeket a szenvedélyeket tudta biztos retorikai érzékkel megcélolni.

¹¹ Az NS1 lapjain olyan statisztikai adatsorokat közöl a szerző, amelyekből belátható, mennyire visszaszorul a kétkezi, gyári munkásréteg Németországban a századforduló idején és az azt követő évtizedekben. NS1, 2.

¹² Lásd erre vonatkozóan NS1, 2.

Ezért állítja azt Oakeshott, hogy a nemzetiszocialista doktrína az alsó középosztálynak szól.¹³ E vezető nélkül maradt és vezetőt óhajtó társadalmi rétegnek a nemzetiszocializmus éppen azt kínálta, amire szüksége volt (reményt), és azt látszott kezelni, ami egyébként megdermesztette volna (a félelmet). Ezt pedig úgy érte el, hogy olyan alacsony intellektuális szinten fogalmazott, ami nem jelenthetett nehézséget e réteg számára sem.

Mint említettem, Oakeshottnak a német középosztályt bíráló gondolatmenete azért nevezhető meglepőnek, mert a modern brit konzervativizmus számára a középosztály épp a tömegemberrel szembeni legfőbb ideológiai támaszt jelentette. S különösképp érdekes ez a kritikai célpontválasztás, ha figyelembe vesszük, hogy a német polgárság körében a történészek szerint nagyon is erős volt egyfajta kulturálisan meghatározott polgárság (*Bildungsbürgertum*), melynek épp műveltség-többlete adta a maga megkülönböztető jegyét, s mely egyfajta második elitként, kulturális arisztokráciaként kívánta magát meghatározni.¹⁴ E tekintetben talán nem véletlen, hogy Oakeshott később már alsó középosztályról beszél, ami szóhasználatában valószínűleg a kispolgárság (*Kleinbürgertum*) szinonimája. Ám van egy erősebb értelmezési lehetőségünk is. E szerint a brit filozófus épp a kultúrpolgárság eltévelyedésével hozza kapcsolatba a náciizmus ideológiájának elterjedését és népszerűségét. Ehhez az erősebb értelmezéshez olyan érvek kínálnak támogatást, mint hogy a náciizmus nem a semmiből jön, hanem már korábban is megvan majdnem minden eleme, és az ideológusok ezt csak felerősítik, eltúlozzák, másrészt hogy az a torzulás, amelyet a német karakterben Oakeshott regisztrálni vél, tulajdonképp jórészt kulturális gyökerű. Az alábbiakban ez utóbbi két összefüggést vesszük közelebből is szemügyre.

3. A német karakter

Oakeshottnak a német karakterről adott bősz és kiterjedt jellemzése beleillik abba a két háború között Európa-szerte elterjedt diskurzusba, amelyet nemzetkarakterológiának hívnak.¹⁵ Ám a félreértések elkerülése végett már az elején fontos leszögeznünk azt, amit vonatkozó gondolatmenete legelején ő is rögtön határozottan kijelent: „Amikor sajátos karaktert tulajdonítok a német népnek, azt mindenestül kizárom a gondolkodásból, hogy a németekről úgy beszéljek, mint

¹³ NS1, 5.

¹⁴ Werner Conze, Jürgen Kocka (szerk.): *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1985.

¹⁵ Hunyady György (szerk.): *Nemzetkarakterológiák*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

egy sajátos rasszjegyekkel meghatározható fajról... hogy mi zajlik le a vércsatornáikban, annak semmi jelentősége nincs számomra.”¹⁶

Ha meg akarjuk érteni, tulajdonképpen milyen elemekből tevődött össze Oakeshott kritikája, az alábbi két elemet kell elkülönítenünk benne: 1. A német karakter torzulásának leírása. 2. E torzulás felbukkanásának és kibontakozásának eszmetörténeti elemzése. Mert nem csak analitikusan elemzi a német ideológiában rejlő torzulásokat, hanem valamifajta eszmetörténeti áttekintést is kíván adni azokról a nézetekről és (tév)hitekről, melyek a németek körében jó száz éve, sőt még annál is régebb óta elterjedtek, és azóta keringenek ott folyamatosan, újra és újra veszélyeztetve a nemzetközi békét.

Ahhoz, hogy a fenti két lépést megtegye, vagyis a német lelki alkatot leírja, majd annak kialakulását rekonstruálja, Oakeshott nem a nagy német gondolkodók nézeteit veszi szemügyre. Az érdekli, ami mindebből a köznapi ember gondolkodása szintjére leszárad, s ami a köznapi politikai nézetekben látható viszont. Úgy látja ugyanis, hogy a nemzetiszocializmus nem pusztán ideológiai doktrínák tárháza, hanem egy bizonyos fajta észjáráshoz (*habit of mind*) és érzésformához (*habit of feeling*) kapcsolódik. A nemzetiszocialistáknak egyetlen újítása van: „kitalálták annak módját, hogy miként lehet ezeket a szokásokat (*habits*) kiélegíteni.”¹⁷

De miben is áll tehát a brit filozófus szerint e sajátos, németekre jellemző észjárás és érzésforma? Oakeshott egyfajta személyiségképletet rajzol „a” németről (feltehetően a tipikus német polgárról). Eszerint e személyiség legfontosabb sajátossága az egyensúlytalanság, erősebb fogalommal szólva: karaktertorzulása. A személyiségtorzulás alapját az énen belüli belső ellentmondások képezik. Szokásosan ugyanis két véglet között ingadozik. „A” német egyfelől önközpontú (*self-centered, ego-centric*), másfelől bizonytalan magában, bizalmatlan önmagával szemben (*self-distrust*). Időnként oly mértékben büszke saját teljesítményére, amiből kiderül, hogy hiányzik belőle az önkritika hajlandósága. Máskor azonban bizonytalan saját megtételeivel kapcsolatban. Mintha egy hegeliánus dinamika határozná meg e személyiség belső viszonyrendszerét: elismerésre (Oakeshott úgy mondja: szeretetre) vágyik, ezt azonban nem kapja meg, ezért lesz agresszívvá – mert mindent hajlandó megtenni, csak hogy megszerezze magának a mások általi elfogadottságot.

Mivel hiányzik belőle az egészséges önbizalom és önismeret, bizonytalan és kiszámíthatatlan, és épp ez teszi potenciálisan veszélyessé, társadalmilag patológiakussá. A hajlam és az érzés (*appetite and feeling*) uralkodik el rajta, szemben az ész-

¹⁶ PG, 173.

¹⁷ PG, 171.

szerűséggel (*reason*). Kisebbrendűségi érzés gyötri, és ezért úrrá lesz rajta az irigység – mindent hajlandó lerombolni, amit nem tud magáévá tenni, uralma alá hajtani.

Úgy tűnik, mintha Oakeshott leírása alapvetően pszichológiai természetű lenne. Ám, mint fentebb már előre jeleztük, a német jellem öngyűlölő és ezért embergyűlölővé váló leírása mögött ott van egy igen határozott történeti meta-narratíva is.

4. A németek történeti-kulturális eltévelyedése

A német jellem kialakulásának magyarázatára többféle történeti ok is kínálkozik. Az egyik meta-narratíva szerint az volt a legnagyobb probléma, hogy e karaktert soha nem vette kezelésbe a rómaiak civilizáló befolyása. A németek egy sajátos értelemben „barbárok” maradtak Oakeshott meglehetősen durva megfogalmazása szerint. Ezért maradt „szívében barbár” – mert hogy e Montesquieu-re és Gibbonra visszavezethető civilizációs történelmi meta-narratíva szerint az emberi szív is művelésre, szelídítésre vár. Oakeshott az arisztokratikus brit közgondolkodásban elterjedt civilizációs fölényérzetre támaszkodva idézi Nietzsche önostorozó szavát a németről, aki szerinte „a 20. század barbárja” lesz.¹⁸ Oakeshott leírásában e történelmi nevetlenség, amely a németek osztályrésze, már magában is veszélyt jelent Európára, ezen belül a nemzetiszocializmus csak e veszély egy megjelenési formája, s legyőzésével a veszély még nem fog elmúlni.

Oakeshott leírásában, úgy tűnik, a német jellem sajátosságát épp az adja, hogy mind a mai napig nem vált – legalábbis nem kellőképp – műveltté. Egy másik gondolati szál azonban, melyet Oakeshott szintén felvet, épp a német művelődés sajátos eltévelyedéséből vezeti le a mostani helyzet kialakulását. E logika szerint „a cselekvési forma ugyan barbár, de egy olyan civilizált elme szülötte, melyet az irigység megrontott”.¹⁹ Hogy lehet kibékíteni a kétféle magyarázatot?

Oakeshott, mint láttuk, amellet érvel, hogy a nemzetiszocializmus nem Hitler ördögien zseniális találománya. Tehát nem is lesz elég a háborút megnyerve megszabadulni tőle ahhoz, hogy a nyugati civilizációt fenyegető veszély elháruljon Európa feje fölül. Ezen túl arra van szükség, hogy megértsük, milyen mélyen beleivódott a német nemzeti karakterbe az a torz szemlélet, amelyet Oakeshott a fenti módon jellemzett. Ehhez pedig történelmi perspektívában kell látni a problémát. S hogy a bajok milyen messzire vezetnek, annak belátásához arra van szükség,

¹⁸ NS2, 7. *The Principle of Leadership* című alfejezet. Idézi O'Sullivan, 60. 121. lábjegyzet, amely az NS2, 3. oldalára utal. (Az eltérés a két oldalszám között abból fakad, hogy O'Sullivan számára elérhető Oakeshott eredeti kézírata, én viszont csak O'Sullivan saját átírásából tudom idézni Oakeshott-tot.)

¹⁹ PG, 181.

ség, hogy ne csak a politikai teóriával foglalkozó német műveket tanulmányozzuk, hanem ismerkedjünk meg a német kultúra, azon belül is elsősorban a német irodalom „szellemével”. Oakeshott szerint ugyanis nem Fichte vagy Treitschke az, akinek gondolkodását elemezve helyesen tudjuk megérteni a német mentalitást. Ezek ugyanis nem a nép érzelmvilágát fejezik ki – persze nem is függetleníthetők teljesen attól. Az irodalom sokkal többet árul el a közszellem állapotáról – nyilván azért is, mert annak a romantikus felfogás szerint épp a nép érzelmeinek kifejezése a feladata. „Helyesebb, ha a német költészethez fordulunk, mint ha a német politikai elmélethez; s e költészetben valami olyasmit fogunk találni, ami sokkal jelentősebb [...]: egy önmagával konfliktusban lévő személyiség megnyilvánulásait.”²⁰

Hogy Oakeshott a német kultúrában, és azon belül is főként a költészetben találja meg a náci ideológia előzményének, a német néplélek társadalompszichológiai torzulásának tüneteit, nem éppen bevett gondolatmenet. Épp ellenkezőleg: Goethe Weimarját pont a közelében fekvő Buchenwald ellenpólusaként szokták emlegetni. Igaz, Oakeshott után az Adorno–Horkheimer szerzőpáros is megpróbálta visszakeresni a nácizmus kulturális gyökereit (*A felvilágosodás dialektikája*, 1944). Lukács György pedig *Az ész trónfosztásában* (1954) gondolkodott hasonló logikát követve. Ám ez utóbbi, önkritikus németes filozófiai irányzatot érdemes élesen megkülönböztetni Oakeshott angolos felfogásától. Nem csak azért, mert az utóbbi szerzők radikális baloldali gondolkodókként írták műveiket – ettől még érdekes is lehetne a hasonlóság az ő nézeteik és az eltérő felfogású Oakeshott magyarázatában. Hanem azért, mert mindkét utóbbi könyv a német szellem ígézetében, mi több, bizonyos fokig annak reprezentánsaként fejt ki a maga kritikus nézeteit. A német kultúrában egyébként szintén alaposan megmártózott Oakeshott nézőpontja viszont alapvetően más: a brit józan ész hagyományára épül – innen tekintve Adornóék műve a kritizált német néplélek sajátos, ellentétes kilengésének tűnhetett. Vagyis inkább maga is megnyilvánulása a problémának, semmint megfejtése, s végképp nem feloldása. Bár azt se feledjük, hogy másfelől Heine és Nietzsche németiséggel kapcsolatos kritikáját Oakeshott maga is egyetértően idézte.²¹ Mi több, saját kritikája kiindulópontja sincs távol e szerzőktől. Ha mindezt elfogadjuk, a kérdés a következőképp módosul: vajon a frankfurti iskola és Lukács hogyan viszonyul a Heine–Nietzsche vonal szkeptikus-ironikus gondolkodásához?

De talán nem érdemes ilyen távolra merészkednünk a modern német gondolkodástörténetben. Inkább arra a kérdésre érdemes választ keresnünk, valójában

²⁰ PG, 175.

²¹ PG, 183., 177.

mi is lenne az Oakeshott által vélelmezett összefüggés irodalmi érzékenység és politikai gondolkodás, sőt gyakorlat között? Mi a baj szerinte ezzel a dolgos és rendszerető néppel? A német kultúra felvirágzásával kapcsolatos bevett nézet szerint a 18. század végi szembeötlő kulturális felívelés a politikai helyzet megoldatlanságaira válaszul, sőt akár valamifajta pótcselekvésként született meg: mivel a német polgár nem tudta az utcán kifejezni politikai szimpátiáit, ezért a kultúra felé fordult, attól várta nemzeti identitása megalapozását. S a német irodalom nem is habozott megfelelni ezeknek az olvasói elvárásoknak. Ám úgy tűnik, épp ezzel jutott bajba e kultúra. Mert Oakeshott szerint így alakult ki az a szokása, hogy a valós problémák elől a fikcióba, a művészi-filozófiai álomvilágba menekül. Oakeshott azt a német fakultást emlegeti, amely egy képzeletbeli világba menekíti az ént, s ezáltal a felelősség alól is felmentheti.²²

Ráadásul a képzelet vára, amelyet a német irodalom épít a nemzeti közgondolkodás számára, oly mértékben hamis, hogy már az a nyelv, amelyet használ, az is torzít. Márpedig az irodalmi nyelv nyilván visszahat a közgondolkodásra. Ha pedig a nyelv romlott, az nem orvosolható egyszerűen, például a háborús győzelem révén: „még a nyelv is megromlott, a szavaknak hamis érzelmi tartalma van, amittől csak lassan lehet lesz megszabadulni”.²³ Ezért nincs esély rá, hogy a háborús győzelem után a németekkel kapcsolatos veszélyt egyszer és mindenkorra elháríthassák a szövetségesek. A baj ugyanis olyan mély, és olyannyira összekapcsolódott a német identitással, hogy végső soron csak maguk a németek tudják azt orvosolni, nyilván a kritikát önkritikává változtatva, a külső nézőpontú bírálatot a saját magukévá téve. Ennek az önkritikának vált (vagy válhatott volna) fontos részévé a frankfurtiak vagy Lukács német (ön)vizsgálata.

5. Luther mint a torzult német jellem példája

A karaktertorzulást okozó nyelvromlásnak van egy, a romantikus irodalomnál is korábbi megnyilvánulási formája. Ez pedig a vallásreformer Luther nevéhez kötődik, aki egyébként – nem melleleg – a német nemzeti nyelv születését is meghatározó szerző.²⁴ Oakeshott igencsak erőteljesen fogalmaz, amikor Luthert azzal vádolja, hogy a német lélek torzulásának egyik legelső megnyilvánulása. Mi több, állítását tovább élezi, amikor a lázongó teológust olyan politikai vezetőkkal hasonlítja össze, mint amilyen Bismarck vagy Nagy Frigyes volt. Szerinte csak maga

²² PG, 177.

²³ PG, 184.

²⁴ A Lutherről szóló gondolatmenetben a PG, 179–180-ra támaszkodom.

Hitler fejezi ki olyan pontosan a német néplelket, mint Luther. (Oakeshott állítása nemcsak mehökkentő, de talán pontatlan is ezen a ponton, mi több, nyilván a lutheránusok számára meglehetősen sértő is). Ezért azok, mondja, akik a német nép megértésére törekszenek, helyesen teszik, ha Luthert tanulmányozzák.

De vajon mi ragadta meg Oakeshott figyelmét a konstruált figurában, amelyet Luther életművéből körvonalazódni látott? A brit gondolkodó amellet érvel, hogy Luther áhította ugyan a megváltást, de az ember, esendő természete miatt, nem tudja kiérdemelni azt. Ezért a helyes útra térés és a személyes áldozatvállalás teológiai megoldása helyett arra a gondolatra jutott, hogy az embert csak valaki más válthatja meg, a más helyett átvállalt, helyettesítő szenvedés (*vicarious suffering*) révén. Erre a szenvedéstípusra ad példát Luther szerint Jézus Krisztus.

Oakeshott ezt a helyettesítő szenvedésre vonatkozó lutheri tanítást látja viszont a németeknek a többi nemzethez fűződő politikai viszonyában. „Azt az erőt, amit Luther Istennek tulajdonított, a német a saját világán kívüli világnak tulajdonítja – azt az erőt, amely annak szenvedéséből támad, s melynek segítségével mégis a német jellem nyerhet megváltást.”²⁵

Ez a mai fül számára meglehetősen bízarr gondolat – vagyis a másik szenvedése mint egy politikai közösség politikai energiájának forrása – persze ott van a korszak több más gondolkodójának művében is, nem csak a németek közgondolkodását jellemezte. Elég a francia filozófus, George Sorel azon nézeteire utalnunk, melyeket *Réflexions sur la violence* (1908) című művében fogalmazott meg, s melyek az erőszak (s azon keresztül persze a szenvedés) kultuszát elméleti alapozással, normatív szinten is megfogalmazták.

A jelek szerint azonban a német romantikus költészet és a klasszikus német idealizmus filozófiájának ötvözete különösen érzékenynek bizonyult e szenvedés-tan iránt. E tekintetben megint érdemes feleleveníteni a fiatalon misztikus húrokat pengető, később bolsevista forradalmárnak álló Lukács vagy akár Walter Benjamin elképzeléseit a szenvedés teremő erejére vonatkozóan. Az előbbi Thomas Mann teszi világhírűvé *Varázshegy* című regénye nevezetes alakjában, Naphtában. Az utóbbira példa lehet a barokk halálkultuszát beleérzően elemző gondolatmenet Benjaminsnál, amelyben „A csontkamrák vigasztalan összevisszasága” egyszer csak átvált a feltámadás allegóriájába.²⁶

Luther hatását ebben a messzire vezető hatástörténetben érdemes óvatosan kezelni, aminthogy maga Oakeshott is nyilvánvalóan inkább a hatástörténet felől

²⁵ PG, 179.

²⁶ Walter Benjamin: A német szomorújáték eredete. Ford.: Rajnai László. In Walter Benjamin: *Angelus Novus*. Vál.: Radnóti Sándor. Budapest, Magyar Helikon, 1980. A kérdéskörrel lásd Loboczkzy János: Az allegória W. Benjamin és Gadamer művészetfelfogásában című írását, *Pro philosophia* füzetek, 29. 2002. 43–49.

olvassa Luthert, mint az eredeti szerzői szándék felől. Amikor a vallásreformátorról beszél, nem annyira az életrajzi alak érdekli, hanem az az imázs, ami írásából kirajzolódik – főleg pedig az, ahogy kortársai és (német) utókora olvassák ezeket az írásokat. Az is fontos lehet, hogy Luther – és egyáltalán a német jellemnek a német kultúrából kirajzolódó alakja értelmezésében – Oakeshott fontos ihlető forrása egy kortárs regény: egy Vercors álnevű szerző 1942-ben Párizsban megjelent könyve: a *Le Silence de la Mer*. A sztori szerint – mely némileg emlékeztet Thomas Mann 1943-ban írt kezdett *Doktor Faustus*-ára – a Párizst megszálló német seregben szolgáló náci tiszt civilben komponista, aki képzeletében a német és a francia nép barátságának illúzióját táplálja, miközben valójában maga is a náci propaganda áldozata. Oakeshott olvasatában ő testesíti meg a gyenge német alakját, aki nem részesül elég szeretetben, álmvilágba menekül, s átadja helyét az erős németnek, aki elégtételt vesz a világon gyenge társa csalódottsága miatt. Az elégtétel következménye a regényben csoda: a világ egyik napról a másikra váratlanul megváltozik.²⁷ Oakeshott olvasatában valami hasonló csodában reménykedhettek a németek is a háború előtt, amikor elfogadták azt a kormányzati ideológiát, amely nyíltan az erőszak eszközéhez nyúlt.

6. A nemzetiszocializmus, mint politikai teológia

Hogy a brit filozófus épp Luthert szemeli ki a német jellem példaként, az egy másik tényezővel is összefügg. Nevezetesen Oakeshott egyik legerősebb kritikai motívumával, amely arról szól, hogy a nemzetiszocializmus egyfajta valláspótlékként, evilági, politikai teológiaként is értelmezhető. A lutheri párhuzamban, már láthattuk, valamifajta *deus ex machina* gyanánt megjelent az isteni beavatkozás csodás eleme: a szenvedésből megváltás keletkezett – azzal a parányi logikai csúsztatással persze, hogy más szenvedésből a németek saját megváltása következett. De isteni beavatkozás nélkül már ez sem történhetett volna meg.

Ezt a szálát szövi tovább a politikai teológiai diskurzus²⁸ keretében Oakeshott. A gondolatmenet lényege, hogy a náciizmus doktrínáját lehet vallási tanításként is értelmezni: Isten helyére behelyettesíthető a Führer, mint Isten „megbízottja”, felkentje, közvetlen képviselője a politikai szférában.²⁹ E kontextus igazi haszna

²⁷ PG, 178.

²⁸ E diskurzusra az a Carl Schmitt hívta fel a figyelmet *Politikai teológia* (1922) című írásával, aki pályafutása adott szakaszában maga is a náciizmus szolgálatába állt. A politikai teológiáról szóló áttekintés: Horváth Hörcher Ferenc: Politikai üdvösségtanok. Valláshoz hasonló evilági hatalomgyakorlás a modernitásban, *Vigília*, 70:(8), 2005. 621–630.

²⁹ NS2, 5.

persze az, hogy a Führer politikailag már nem elszámoltatható, hisz ő, mint kiválasztott, csak Istennek tartozik elszámolással, a választópolgárnak nem.³⁰

Történetileg igaz, hogy egy ilyen, Isten országát közvetlenül a földi viszonyok-ra transzponáló beszédmód épp a reformáció hatására vált bevetté azon radikális szekták köreiből, amelyek olykor már a kora modern kontextusban is készek voltak akár erőszakos eszközöket is bevetni igaznak hitt céljaik elérésére.³¹ Sok tekintetben ezekből az elképzelésekből fejlődött ki ugyanakkor a nyugati alkotmányos demokráciák elmélete is – gondoljunk például arra a John Locke-ra, aki maga is több szálon kapcsolódott a reformáció radikális vallási mozgalmához.³² Tehát nemcsak a felkent, karizmatikus zsarnoknak, hanem másfelől a demokráciát megalapozó retorikának, de még a *status quo* elleni erőszakos fellépést hirdető (például radikális anarchista) felfogásnak is ide, a reformációban körvonalazódó politikai teológiához nyúlnak vissza a gyökerei.

Felvethető persze, hogy a náciizmus szekularizált politikai rendszer, mely igencsak ellenséges a bevett keresztény egyházakkal szemben is. De nem is ebben az értelemben örököse a náciizmus a protestáns politikai teológiai hagyománynak. Sokkal inkább abban az értelemben, hogy saját dogmarendszerét hajlamos olyan krédóként kezelni, mint amilyen a vallásokra jellemző, csak ezt most épp földi körülményekre alkalmazzák. A náciizmusban tulajdonképpen maga a szekularizált politikai vezető válik érinthetetlen vallási tabuvá – a világi hatalom igényli azt a tiszteletet, ami eredetileg a vallási tanok szerint a vallási vezetőnek, illetve a vallás istenének dukál –, ami persze nyilvánvaló istenkáromlás a vallások szemzőgéből.

De nem csak a minden végső hatalmat magához ragadó Führer szerepe hasonlít a vallás Istenének szerepkörére e politikai teológiai szótárban. Sok szempontból maga a párt is leképezi a keresztény egyházak szervezeti formáját: „a párt a választottakból, a szentekből, a kegyelemben részesültekből áll, akiknek az a feladata, hogy a hitet szétterítsék, fejlődésén munkálkodjanak, és hogy megakadályozzák, hogy a heterodoxia gátolhassa érvényesülését”.³³ A párt tehát az isteni vezért követő elitalkulat: tagjai olyanok, mint Jézus és apostolai, akikből a korai egyház kialakult. Persze már a Biblia is utal rá, hogy maguk az apostolok sem voltak bűntelenek és tévedhetetlenek. S nem sikerült szentté válnia az egyházi vezetők mind-

³⁰ Uo.

³¹ A témáról bővebben lásd Michael Walzer: *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965.

³² Egyebek mellett épp Locke vallásos nézeteinek jelentőségére utal John Dunn klasszikus monográfiája: John Dunn: *The Political Thought of John Locke*. Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

³³ NS2, 3.

egyikének az egyháztörténet későbbi korszakában sem, ahogy erre Luther fellépése is utal. Vajon miért gondolja e korszakban mégis úgy a német nép, hogy vezetőjét Isten választotta a feladatra, és hogy a párt tévedhetetlenek gyülekezete, akik az igaz hitet hirdetik? Mi akadályozza meg őket a tisztánlátásban?

Valószínű, hogy a háborús helyzet például nem a legalkalmasabb időszak a teljes tisztánlátásra. Nem csoda, ha minden zsarnoki rendszernek érdeke a háborús helyzet kiprovokálása, és hogy a náci pártnak is elemi érdeke volt a háborús hangulat szítása. Hiszen a vezér hadiállapotban a hadsereg zsarnoki vezetőjévé válik, a pártelit pedig maga is katonai rendbe fejlődik. Mint látni fogjuk, Oakeshott szerint a nemzetiszocialisták által választott társadalmi forma leginkább a hadsereg rendjére hasonlított.

De maradjunk még egy pillanatig a politikai teológia kérdéskörénél. Pontosabban: vessünk egy pillantást arra az összefüggésre, amely épp a korai modernitásban állt fenn a reformátorok purifikátori dühe és militáns mentalitása között. Tudjuk, hogy Luther és Kálvin működése maga is milyen mértékű polgárháborús helyzetben eszkalálódott – sokszor akár a reformátorok eredeti szándéka ellenére is. Azt se feledjük, hogy a velük szemben szervezkedő mozgalomnak, az ellenreformációnak is sok tekintetben háborús volt a zsargonja. A jezsuitákat isten katonáinak nevezik, akik vakon követik az egyház vezetőjét, a pápát, s a rend alapítója, Szent Ignác maga is katonaként szolgált korábban.

Mégis fontos látni a különbséget a politikai teológia keresztény hagyománya és a náci diktatúra ideológiája között. A keresztény egyházak tanítása alapvetően a túlvilágra vonatkozik. Ideológiájuk mindig akkor vált veszélyessé, amikor e tanítást az e világi királyságra kezdték vonatkoztatni, a tényleges társadalmi viszonyok között is érvényesíteni kívánták. Nem véletlen, hogy épp a korai modernitás vallási rajongása által okozott sok-sok háborúskodás és szenvedés vezette el az európai politikai gondolkodást oda, hogy magát a rajongást, a túlzó, vallásos odaadást általában, valamely konkrét politikai doktrínára vonatkoztatva pedig különösen problematikusnak találjuk. A brit politikai gondolkodásban a Dicsőséges Forradalmat követő kompromisszum teoretikusai³⁴ fogalmazzák meg először az önmérséklet igényét. Majd látni fogjuk, Oakeshott maga is fontos erénynek tartja az önmérsékletet, a túlzásra hajlamos emberi érzelmek feletti kontrollt, amit a „rule of law”, vagyis a törvények uralmának eszménye biztosíthat az államban.

Érdekes módon azonban a szekularizációval, pontosabban az állam és az egyház elválasztásával a politikai életből nem tűnt el a vallásos rajongás. Épp ellenkezőleg, a felvilágosodás túlhajtásaként, majd a francia forradalom árnyékában

³⁴ Így például Shaftesbury harmadik grófja, aki épp tanárától, John Locke-tól próbál távolságot tartani e tekintetben.

sajátos hagyománnyá vált egy szekuláris indíttatású, de éppoly túlzó, rajongó vonásokat mutató politikai gondolkodási forma, amely egy-egy elvont elv, így az egyenlőség vagy az igazságosság nevében kíván – fellebbezést nem ismerő – hivatkozási alapot teremteni politikai erőszakra. Oakeshott olvasatában valójában ebbe a láncolatba illeszkedik a nemzetiszocializmus vallási megszállottságra emlékeztető tünetegyüttese – e tekintetben álláspontja csakugyan emlékeztet a Horkheimer–Adorno-féle gondolatmenetre.

7. Tervezett és hadseregként működtetett társadalom

Oakeshott nácizmus-kritikájának van egy másik kontextusa. Ez pedig egy olyan értelmezés, amelyik nem pusztán a hitlerizmusra korlátozódik, hanem a második világháború által a nyugati világra kényszerített hadigazdaság sajátosan brit kritikája. Ebben a kontextusban a nácizmus (és a kommunizmus) hatékony hadigazdasági berendezkedésének elítélésébe már a háború utáni világ miatti aggodás is belevegyül. Ebben a hagyományba illeszkedik például az egyébként osztrák születésű, de Londonban élő Friedrich Hayek *Road to Serfdom* (Út a szolgaságba) című írása, amely 1940 és 1943 között született, és George Orwell 1984 című regénye is, 1948-ból.

Hayek és Orwell – vagy Karl Popper is – annak a felbukkanó félelemnek adott hangot, hogy a totalitárius berendezkedés képes lehet a nyugati világot is megfertőzni, és ha másképp nem, a tervgazdálkodás révén beszűremkedik a liberális demokráciákba. Ahogy annak idején a francia forradalmat bíráló Burke sem pusztán a franciákat féltette, hanem valójában attól tartott, hogy a forradalmi gondolkodásmód megfertőzheti a brit intézményeket és politikai szereplőket is, ugyanígy Oakeshott aggodalmában is ott van már a háború utáni brit berendezkedés központosítási törekvéseivel kapcsolatos aggodalom. Pedig az előadásokban eleinte látszólag csak Németországról beszél: „Németország 'tervezett társadalom'; azt mondják, ez az, ami miatt nemzetiszocializmusnak nevezik.”³⁵ Valójában már ezekben a leírásokban is ott bujkál az aggodalom, hogy mindez a nyugati világban általában is elterjedhet. Oakeshott egy olyan állami berendezkedéstől tart, amely a központosítás logikáját teszi univerzális szervező elvvé. Szerinte ugyanis a nemzetiszocializmus társadalmi egy „olyan közösség, melynek életét minden ponton a kormány tervezi el és határozza meg”.³⁶ A gondolat mögött olyan utópikus remények és hamis illúziók húzódnak meg, melyeket az esendő emberi természet kiik-

³⁵ NS2, 8.

³⁶ NS2, 4.

tathatatlanak mutat, s melyekre építve a kormányzat valójában saját akaratát tudja ráerőltetni az egész közösségre: „A kormányzatnak pozitív funkciót kell betöltenie – nem pusztán a reguláció és a felügyelet, de a tervezés és elrendezés is a feladata.”³⁷ Beszédese a kifejezés, amit Oakeshott használ: a „pozitív funkció” fogalmáról a „pozitív szabadság” kifejezés juthat eszünkbe, ami Isaiah Berlin nevéhez kötődik (*A szabadság két fogalma* című írásához³⁸). A fogalom eredetileg a pszichológus Erich Fromm egy 1941-ből származó, *Félelem a szabadságtól* című írására³⁹ vezethető vissza, amely a szabadsággal kapcsolatos beállítódások történeti alakulását vizsgálja, s végső soron maga is egyfajta pszichoanalitikus megközelítést nyújtja a náciizmus társadalomlélektani előfeltételei kialakulásának.

Hogy miért tartanak e gondolkodók attól, hogy akár a nyugati világ más részeire is veszélyes lehet a központosítás által „előállított” tervezett társadalom ideológiája, annak megértéséhez Oakeshott elemzéseinek egy másik, kapcsolódó kritikai pontjára érdemes utalnunk. A filozófus szerint ugyanis ezt az utópikus, tehát kitalált politikai rendszert valójában erőszakkal kényszerítik rá már a németekre is. Mi több, ahhoz, hogy a politikai hatalom akaratát voluntarista módon ráerőltesse a társadalomra, s így megvalósulhasson a józan ész által elfogadhatatlan elképzelés, az egész társadalom átformálására, egyfajta tudatos indoktrinációra is szükség van. A hatalom azáltal válhat totalitáriussá, hogy nem áll meg a külső kényszer alkalmazásánál, hanem az ember belső tereumát is meg akarja hódítani. Az eredmény egy olyan társadalomban ölt testet, amelyet már nem csupán egy élcsapat vezet, hanem amelyik már maga válik hadsereggé: „Az a modell, amely e gondolatban testet ölt, egy hadsereg modellje. Olyan társadalom ez, amelyet nem pusztán hadserege kormányoz, hanem amelyet magát is már mint hadsereget képzeltek el.”⁴⁰

A voluntarista módon központilag tervezett társadalom egész *raison d'être*-je csak a központi terv végrehajtása, mégpedig minden ellenállást legyűrve, bármilyen áron. A központi tervezés tapasztalatát az európai országok a világháború során próbálták ki, és e tapasztalat alapján tulajdonképp nagyon is hatékony kormányzási formának tűnhetett. Ám nyilvánvaló, hogy háborús körülmények között (főleg, ha a közösséget külső veszély fenyegeti, s nem ő fenyeget másokat) a társadalom

³⁷ Uo.

³⁸ Berlin klasszikus szövege, a *Two Concepts of Liberty* című írás 1958-ban jelent meg (magyar fordításban 1990-ben, a szerző *Négy esszé a szabadságról* című munkájában), s már a hidegháború kontextusában olvasandó.

³⁹ Erich Fromm írása németül *Die Furcht vor der Freiheit* (1941) címen jelent meg, angolul pedig *Fear of Freedom* vagy *Escape from Freedom* címen ismert. A szabadságtól való félelem még korábbi, klasszikus ábrázolása a Nagy Inkvizítor jelenete Dosztojevszkij *Karamazov testvérek* című regényében (1879–1880).

⁴⁰ NS2, 5.

hadsereggént való koncipiálása egészen mást jelent, mint békeidőben. A problémát az okozza, hogy a mindenkori végrehajtó hatalom számára természetesen nagyon is kedvező körülményeket teremt egyfajta hadi állapot fenntartása és állandósítása. A náci párt volt ennek a mintája, hisz ez a társadalom-hadsereg folyamatosan fenyegette környezetét. A hadsereggént felfogott nemzetiszocialista társadalom ugyanis teljes egészében egy célra (*telosz*) irányult: s mindennek az lett a mércéje, hogy mennyiben segítette vagy gátolta a társadalmat e célja elérésében. A nemzetiszocialista társadalom úgy érezte, jogában áll az erőszak eszközét is felhasználni, ha a világ (vagy valamely része) az általa meghatározott cél elérésének gátjává, s nem segítőeszközzé vált.⁴¹

8. Az európai identitás és Oakeshott konzervatív politikai filozófiája

Ma már tudjuk, bizonyos fokig joggal aggódott a háborús generáció, hogy a központosított hadi gazdaságból nehéz lesz visszatérni az alkotmányos demokrácia keretei közé. Annyi mindenesetre biztonsággal kijelenthető, hogy a háború eredményeképp Európa egésze balra sodródott. Az állami szerepvállalásnak a jóléti állam modelljére hivatkozó erőteljes növekedését észlelhette s bizonyos fokig határozottan igényelte is a nyugati világ legtöbb országának legtöbb polgára. E tekintetben szimbolikusan is tekinthető a háborús hős Churchill bukása az első békés választáson a munkáspárti Attlee-vel szemben az Egyesült Királyságban. A háborús győző a szocializmus szálláscsinálójaként emlegette ellenfelét, hozzáfűzve: a szocialista tervek nemcsak hogy összeegyeztethetetlenek a brit szabadság fogalmával, de megvalósításukhoz a Munkáspártnak szüksége lesz „valamifajta Gestapóra, amelyet eleinte kétségtelenül nagyon humánusan vezetnének”.⁴²

Oakeshott maga 1943-ban már úgy gondolta, a nemzetiszocializmus legyőzésének, majd veszélye végleges kiiktatásának az a legfontosabb feltétele, hogy Európa bátran és minden bizonytalankodás nélkül vállalja fel saját, szabadságra épülő, történetileg kivívott identitását.⁴³ De az európai öntudat körüli kutakodásával Oakeshott megint nagyon is érzékeny pontra tapintott rá. A háború után elinduló európai egységesülési folyamat egyik legnehezebben kezelhető kérdése az, miként lehetne visszaadni a politikusoknak – és az értelmiségieknek – a kontinens múlt-

⁴¹ NS2, 6.

⁴² Churchill 1945. június 5-én elhangzott kampánybeszédének részlete. Sokak szerint e beszéd miatt veszítette el a választást a konzervatív ikon és vele együtt az egész Konzervatív Párt.

⁴³ PG, 186.

ban gyökerező értékeibe vetett bizalmat. Európa ugyanis – részben a két világháború következményeként – mind a mai napig nem jutott el odáig, hogy képes legyen megbékélni és békés nyugalommal együtt élni saját múltjával – anélkül persze, hogy az általa elkövetett borzalmak elől, a felejtésre várva, elmenekülne.

A háború utáni általánosnak mondható balra sodródásban Oakeshott pozíciója egyre inkább jobboldalinak számított – sőt, az európai örökség védelme kifejezetten konzervatív programmá minősült át. Európa ugyanis előre szeretett volna menekülni a háború utáni helyzetből, s a múltat végképp el kívánta törölni. A múlt sötét árnyék, vélték sokan, a remény a jövőben keresendő.

Oakeshott háború utáni politikai gondolkodására viszont döntő hatást gyakorolt a múlt, s azon belül is a közelmúlt értelmezése. Úgy is mondhatjuk, politikai filozófiája középpontjába épp a múlthoz fűződő viszonyt állította, de legalábbis egy olyan, a múlt tapasztalatait hasznosító megkülönböztetést alkalmazott, amely a politikai közösségek kétféle formáját választja szét. A distinkcióra a kora modern politikai gondolkodás, többek közt Hobbes filozófiájának tanulmányozása és a két világháború közti politikai doktrínákra vonatkozó elemzései vezették: a szélsőséges jobb- és baloldali rendszerek logikáját az alkotmányos demokráciákkal szembeállítva próbálta általános érvénnyel megfogalmazni. A megkülönböztetés első formájában a túlzó véglelet „a hit politikájának” nevezte, míg az általa preferáltat „a szkepticizmus politikájának” hívta.⁴⁴ A hit politikája ismét a politikai teológiához vezet: a pelagiánus hagyományhoz, amely radikális formájában a szabad akarat mindenhatóságát hirdeti, s az embert képesnek tartja akár az e világi üdvözülésre is. Ez a hit (vagy inkább illúzió) politikai vonatkozásban azért veszélyes, mert a politikusba vetett korlátlan bizalmával a társadalom feletti teljes állami kontrollt is igazolja, s így a hatalmi voluntarizmus érvényesítése érdekében a legvadabb terrorba torkolllhat.⁴⁵

A szkepticizmus politikája viszont (többek közt Hobbes filozófiájából kiindulva) kétségesnek látja az ember mindenhatóságát, szükségszerűnek a konfliktust a csoporton belül és a csoportok között is, és az államot olyan eszköznek tartja, amely leginkább szükséges rossznak tekintendő, s mindössze annyi a feladata, hogy az elkerülhetetlen konfliktusokat mérsékelje és csillapítsa. Az állam feladata tehát korlátozott, s e korlátozott működésmódját a jogok és törvények érvényesülése garantálja. Ezt a kormányzati formát ezért Oakeshott „elsődlegesen bírói”⁴⁶ természetűnek tartja. Ám ennek a kormányzati konstrukciónak is megvan a maga hibája: hogy tudniillik néha alábecsüli a törvényesség ellenségeinek erejét, és nem

⁴⁴ Összefoglalásom Luke O'Sullivan *Oakeshott on National Socialism* című kéziatos cikkének elemzésén alapul, mely a posztumusz megjelent PFPS, 23–53. alapján érvel.

⁴⁵ Luke O'Sullivan: *Oakeshott on History*, Imprint, Exeter, 2003. 140.

⁴⁶ PFPS, 109.

tud elég gyorsan és határozottan fellépni velük szemben. Oakeshott természetesen itt is a 20. századi totalitárius hatalmakra gondolt, s a velük szembeni erőtlenségre.⁴⁷ A szkepticizmus politikájának szerinte folyamatosan résen kell lennie, nem szabad elhanyagolni a potenciális veszélyforrásokat, amelyek a hit politikájából támadhatnak.

A fenti fogalmi megkülönböztetés – kifinomultabb formában – kitapintható a kései Oakeshott gondolkodásában is. A filozófiai összegzésnek is tekinthető *On Human Conduct* egyik esszéjében (*On the Human Condition*) Oakeshott új fogalmi párral dolgozik: ez az *enterprise association* (vállalkozási társulás) és a *civil association* (polgári társulás) ellentétpárja (ugyanebben a művében használja még az *universitas* és a *societas* kategóriáit is). Az előbbi olyan társulás, ahol „van valami közös cél, valami olyan alapvető léthelyzet, amelyet közösen kell elérni, vagy valami olyan közös érdek, amit folyamatosan ki kell elégíteni”.⁴⁸ Fontos látni, hogy itt nem pusztán az érdekközösség számít. E társulási forma megkülönböztető jegye inkább az, hogy a közösség egésze bizonyos célra irányulttan működik: egy egyház, egy hadsereg, egy cirkuszi csoport vagy egy kommuna tagjai is ide sorolhatók. Vagyis a közösség minden törvényét, viselkedési normáját és elvárását a közös cél határozza meg. Ezzel szemben a polgári társulásban a törvényeknek nincs önmagukon túlmutató céljuk, legfeljebb magának a törvények uralmának a biztosítása. Egyébként mindenki szabadon választja a számára helyesnek ígérkező utat.

Nyilvánvaló, hogy Oakeshott a második modellt kedveli inkább, de természetesen jól látja ő is, hogy a vállalkozási társulásként értett kormányzati elképzelés sem volt teljesen idegen a brit történelem bizonyos korszakaitól. Ám fontos látnunk: Oakeshott fogalompárja ahhoz a gondolatmenetéhez kapcsolódik, amelyet a *Racionalizmus a politikában* címen összegyűjtött esszékötetében⁴⁹ fejtett ki. Ennek fő célkitűzése pedig a felvilágosodás által képviselt doktriner, tehát alapvetően valóságidegen politikaszemlélet kritikája volt. Szerinte a politika legfontosabb veszélye, ha jelentőségét túlértékeljük, s vele szemben a legjobb stratégia, ha az egyéni döntési szabadságot a lehető legszélesebb körben tartjuk.

⁴⁷ O'Sullivan, i. m. Lásd még *Oakeshott on National Socialism* című kéziratát *The German Character* című alfejezetét.

⁴⁸ HC, 114. Idézi O'Sullivan, i. m. *National Socialism as Enterprise Association* című fejezete.

⁴⁹ M. Oakeshott: *Rationalism in Politics and Other Essays*. Methuen, London, 1962. Bővített kiadása: 1991, Liberty Fund. Magyarul: Michael Oakeshott: *Politikai racionalizmus*, Szerk., bev. Molnár Attila Károly. Ford. Kállai Tibor és Szentmiklósi Tamás. Új Mandátum Kiadó, Budapest, 2001.

9. Konklúzió

Mint láttuk, a vállalkozói és a civil társulás megkülönböztetése – amely a sajátos brit konzervativizmus meghatározó jegye – végső soron a hit politikája és a szkepticizmus politikája korábbi fogalmi distinkciójára épül. A konzervatív gondolkodó mindkét filozófiai szembeállítással az államhatalomnak a társadalommal szembeni túlhatalmát szeretné korlátok között tartani. Ennyiben a jellegzetes oakeshotti konzervatív megkülönböztetés eredetileg szintén a totalitárius kormányzás, s azon belül is a nemzetiszocializmus kritikájaként szolgált.

Vagyis elmondhatjuk, hogy a náciizmus ideológiájának oakeshotti kritikája nemcsak az adott történelmi korszak dokumentumaként érdekes, hanem fontos szerepet játszott Oakeshott érett, konzervatív politikai filozófiájának kialakulásában is.

TORONYAI GÁBOR

„Heidegger gondolkodásában nincs hely politikai filozófia számára”¹

Leo Strauss Heidegger gondolkodásának a politikához és a politikai filozófiához való viszonyáról

„Heidegger gondolkodásában nincs hely politikai filozófia számára...” Az idézetet tartalmazó teljes mondat mintegy tézisszerűen fogalmazza meg Leo Strauss fő mondanivalóját: „Heidegger gondolkodásában nincs hely politikai filozófia számára, s ez meglehet annak a ténynek köszönhető, hogy a kérdéses teret isten vagy istenek foglalták el.”² Jelen írás voltaképpen célja Strauss e gondolatának kifejtése.

A kutatások állása és jelen írás céljai

A Strauss-irodalomban csak az utóbbi bő évtizedben kapott nagyobb hangsúlyt Heidegger Strauss számára való jelentőségének kutatása és egyúttal Strauss Hei-

¹ Az írás az OTKA (400922) támogatásával készült. PRSP, 30.

² Uo. Heidegger politikához való viszonyáról és a hiányzó politikai filozófia problémájáról a magyar Heidegger-szakerdalomban lásd Fehér M. István (1992), 226–261. A kérdéses fejezet címe: *V. Politikai intermezzo: a freiburgi egyetem rektora*. Különösen érdekes témánk szempontjából Fehér M. István lábjegyzete a 254. oldalon. A szerző itt foglalkozik a Heideggernél hiányzó politikai filozófia problémájával és Strauss központi meglátásaihoz közeli megállapításokra jut – természetesen a straussi kritikai-értékelő irányvétel nélkül. Kijelenti, hogy: „Noha Heidegger nem dolgozott ki semmi olyat, amit sajátlagos értelemben »politikai filozófiának« lehetne nevezni [...], mindazonáltal elmondható, hogy filozófiája, igen sajátlagos értelemben, nagyon is »politikus«.” Ez a sajátlagos értelem a görög poliszhoz kapcsolódik és Fehér M. István egy 1943-as előadásból származó, Hérakleitoszsal kapcsolatban megfogalmazott, de Heideggerre magára is értendő idézettel világítja meg megvilágítását: „És ha – a görögök módján gondolkodva – az istenek jelenléte miatti gond volna a poliszért való legmagasabbrendű gond? – Ha így áll a helyzet, akkor – továbbra is a görögök módján gondolkodva – az istenek lényegi közelsége miatt aggódó gondolkodó volna az igazán »politikus« ember (GA 55: 11sk.).” – A hiányzó politikai filozófia ellenére a *Lét és idő*-ben mégiscsak kirajzolódó két, egymással lényegi pontokon konfliktusban lévő, politikai filozófiai szempontból releváns koncepcióról pedig lásd Gedő–Schwendtner (2007).

degger-kritikájának mélyrehatóbb elemzése.³ Az első és egyetlen monográfia 2011 végén jelent meg. Szerzője Richard Velkley, címe: *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting* (Velkley [2011]). Ez a kiváló munka filozófiai vitaként mutatja be Strauss Heideggerhez fűződő viszonyát, s az ellenkező véleményekkel szemben fenntartja meggyőződését, hogy „Strauss alapvető filozófiai kérdéseket illető reflexiója radikalitásában összevethető Heideggerével, és hogy élete végén úgy foglalkozott Heideggerrel, mint az egyetlen olyan kortárs gondolkodóval, akivel a saját gondolkodása lényegi dialógusban áll.”⁴ Velkley tanulmányának a straussi kritika tulajdonképpeni magvát megragadó központi tézise szerint „Straussnak a heideggeri gondolkodás historicizmusát illető kritikája főként nem annak szkeptikus és relativista következményeivel kapcsolatos, amelyekkel ennek megfelelően morális abszolútumokat állítana szembe, hanem ellenkezőleg, Strauss ítélete szerint a Történelemhez való fellebbezés hatásaként rejtetté-elfedetté válik a filozófiának mint a szokás és a törvény kritikájának szkeptikus és aporetikus természete. Ez a valódi jelentése Strauss azon állításának, hogy Heidegger gondolkodásában nincs hely politikai filozófia számára.”⁵

Velkley könyvében még nem vette figyelembe Heidegger 2009-ben, illetve 2011-ben megjelentetett, az 1933–1934-es, illetve az 1934–1935-ös téli szemeszterekben, politikai filozófiai témákról tartott szemináriumainak anyagát.⁶ Megítélésem szerint azonban e heideggeri szövegek beemelése az elemzésbe – amelyeket minden valószínűség szerint Leo Strauss sem ismert – alapjában véve nem kényszeríti a kutatást Strauss Heidegger-képének ártértékelésére. Ellenkezőleg: néhány ponton további alátámasztást és fontos adalékokat szolgáltat hozzá.⁷ Jelen írás egyik célja, hogy a straussi Heidegger-kritika politikai filozófiai dimenziójának bemutatása során néhány releváns ponton a szóban forgó heideggeri szövegeket is bevonja a képbe.

³ Batnitzky (2006), Fleischacker (2008), Kielmannsegg–Mewes–Glaser–Schmidt (1995), Smith (2006), Velkley (2008), Velkley (2009), Velkley (2011), Zukert, C.–Zukert, M. (2006), Zukert, C. (1996).

⁴ Velkley (2011) 2.

⁵ Velkley (2011) 161.

⁶ Heidegger (2009), Heidegger (2011, GA 86.).

⁷ Ilyen pontoknak látom például a következőket: Hegel jelentősége Heidegger „historicizmusa” szempontjából; a korai Heideggernek a nemzetiszocialista forradalom – különösen Hitler – melletti aktivizmusa; „1933 leckéjének megtanulása”; Heidegger phüszisz-elemzésének politikai filozófiai relevanciája.

A magyar kutatás Strauss-képe

Lánczi András 1999-ben publikált könyve – *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája*⁸ – a magyar nyelvű szakirodalom egyetlen Strauss-monográfiája. A szerző Strauss politikai filozófiájának felfejtését célzó művében – Strauss szellemében eljárva – a „szoros olvasás” straussi módszerét⁹ alkalmazza magukra a straussi írásokra is. Az alábbiakban – szintén e módszert követve – azt próbálom meg rekonstruálni, miként jelenik meg Heidegger a Lánczi által közvetített Strauss-képen. Az így nyert megállapítások alapján adódik aztán közelebből jelen írás feladata a magyar nyelvű Strauss-kutatásban.

Heideggert kutató pillantással közelítve Lánczi Strauss-képéhez azt láthatjuk, hogy Heidegger több tekintetben is kétértelmű helyet foglal el rajta.

Heidegger periferiális vagy centrális jelentősége Strauss számára. Lánczi könyve elején¹⁰ és végén¹¹ említi Heideggert. Mondhatni, hogy műve Heideggerrel kezdődik és végződik. A 'Heideggerrel végződik' kifejezetten hangsúlyos, hiszen a „VIII. Végző: A történelem értelméről” címet viselő háromoldalas zárófejezet¹² Heidegger nevével és tőle származó idézettel kezdődik, és ugyancsak egy tőle származó idézetet tartalmazó mondattal zárul. Ez utóbbi mondat¹³ pedig, amely egyben az egész könyv zárómondata is, arra utal – voltaképpen egyetlen helyként Lánczi könyvében ilyen határozott hangsúllyal –, hogy Strauss Heidegger szellemében alkotott. Ugyanakkor maga ez az utalás pusztán egy általános filozófiai gondolat és attitűd azonosságát jelenti, nem pedig valami specifikusabban meghatározott azonosulást.

A szerző a szöveg egész közbelső részében nem hivatkozik Heideggerre. Egyetlen hely kivételével, ahol egy Hans-Georg Gadamernek írt Strauss-levélből idézve

⁸ Lánczi (1999). A monográfiában kifejtett álláspont jelenik meg Lánczi korábbi, a straussianus örökséggel foglalkozó cikkében (Lánczi [1992]) és a monográfia után egy évvel publikált, *A XX. század politikai filozófiája* című könyvének rövid, Strauss-szal foglalkozó részében is (Lánczi [2000], 136–140.).

⁹ A „szoros olvasás” („close reading”) straussi módszeréről magyarul lásd Lánczi (1999) 24–63., illetve Tarcov–Pangle (1994) 567–573.

¹⁰ I. m. 11–13., 15., 18., 20.

¹¹ I. m.: 182–186., 188., 190., 212., 217., 220.

¹² I. m. 217–220.

¹³ „Minden tudomány filozófia, akár tudja, akár nem” – Strauss ezt a heideggeri gondolatot képviselte és képviseli műveivel és tanítványain keresztül a magát értékmentesnek deklaráló mai amerikai politikatudományon belül.” (I. m. 220.)

említi Heideggert. Ez az említés viszont a Gadamer–Heidegger-viszonyra vonatkozik és nem Straussra.¹⁴

Heidegger tehát a szöveg perifériáin jelenik meg, centrumában nem. Ezek a perifériák azonban kitüntetett helyek, mondhatni a művet határoló horizontok! Marginális vagy centrális jelentőséget tulajdonítsunk-e hát Heideggernek Strauss számára?

Strauss *nietzscheánus alapjellegének hangsúlyozása és Heidegger jelentősége háttérben hagyásának két gesztusa*. „Általános egyetértés mutatkozik abban a tekintetben, hogy Strauss nietzscheánus volt”¹⁵ – fogalmazza meg Lánczi egy Strauss filozófiájának „alapjellegét”¹⁶ fejtegető gondolatmenet kontextusában.¹⁷ Nietzsche ilyen előtérbe állítása azonban két ponton is feltűnő módon Heidegger jelentőségének háttérbe szorulásával jár

(i) Lánczi könyvének címe: *Modernség és válság*. Az első, rövid fejezet címe: „A modernség válsága”. Ez a fejezet a mű főszövegének bevezetéseként az egész téma átfogó horizontjainak fejtegetésére szolgál. S a szerző pontosan ebben a fejezetben és – egészen a könyv előbb említett zárófejezetéig – csak ebben foglalkozik Heideggerrel, a tizenkét oldalas szövegben mintegy tucatszor említve nevét.¹⁸ Heidegger Strauss számára való jelentőségét megragadó összegző megállapítása a következő: „Ha Strauss számára Heidegger volt a 20. század egyik legtehetségebb gondolkodója,¹⁹ mindenképpen Winston Churchill volt a legnagyobb politikus.”²⁰ A hivatkozott 26. jegyzet így szól:

„Emlékszem, milyen nagy hatást gyakorolt rám Heidegger, amikor 1922-ben mint friss diplomás először hallottam őt előadást tartani.” Strauss szerint Heidegger „nagy gondolkodó” volt, míg ő csupán „tudós”. Mindig óvatos, módszeres, nem bátor. A „nagy gondolkodók” bátrak, ugyanakkor még óvatosabbak, mint a tudósok, mert ott is észreveszik a csapdát, ahol a tudós nem. Vö.: An Introduction to Heideggerian Existentialism. In *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. I. m. 29–30.”²⁰

¹⁴ „Az Ön doktrínája nagymértékben Heidegger kérdéseinek, elemzéseinek és megsejtéseinek a lefordítása egy akadémikusabb közegbe...” (I. m. 29.)

¹⁵ I. m. 57., vö. még 13.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Lánczi Stanley Rosent idézi e tekintetben (Rosen [1987]: 125.) és bizonyos fokig vitatja is tézisé: „Ez a megállapítás annyiban igaz, hogy Strauss modernség-kritikájában valóban fölfedezhetők kultúrpresszímista vonások. Strauss mégsem nevezhető minden további nélkül nietzscheánusnak. ... Strauss nézetei nagyon sok múltban élt gondolkodó nézeteinek az ötvöze.” (I. m. 13.)

¹⁸ I. m. 11–13., 15., 18., 20

¹⁹ I. m. 20.

²⁰ I. m. 23.

Strauss Lánczi által itt idézett írása 1956-ban keletkezett, tehát közel egy időben a *Természetjog és történelem* című, gyakran fő művének tekintett könyvével. Mint láthatjuk, Strauss visszaemlékezve fiatalkori „nagy hatásról” beszél. Szintén ugyanazokon az oldalakon azonban, ahol önmagát tudósként („scholar”) állítja szembe Heideggerrel mint nagy gondolkodóval („great thinker”), Heideggert illetően a „nagy gondolkodónál” sokkal radikálisabb kijelentést is tesz: „az egyetlen nagy gondolkodó korunkban Heidegger”²¹ Heidegger tehát nem pusztán egy nagy gondolkodó Strauss számára, hanem olyan, aki rá személyesen is nagy hatást gyakorolt (az itt kérdés marad, hogy csak fiatalkorában-e) és megítélése szerint az egyetlen nagy gondolkodó az ő idejében.

(ii) Strauss már említett *Természetjog és történelem* című műve (TT) gondolatmenetének követése során a radikális historizmusra rátérve Lánczi megáll Nietzsche-nél, és nem halad Strauss szövegének gondolatmenetével tovább Heideggerhez.²²

A helyzet azonban többszörösen is paradox! Lánczi a radikális historizmusról értekezve nem említi sem Nietzsche, sem pedig Heidegger nevét, miközben az egész straussi szöveg gondolatmenetét átfogja. Maga Strauss Nietzsche-t említi – Heidegger azonban mindvégig megnevezetlen marad(!) – a radikális historizmust tárgyaló rész első bekezdésében, amely a következő mondatokkal zárul: „Hogy az életre leselkedő veszélyt elhárítsa, Nietzsche két utat lát: vagy az élet teoretikus megismerésének szigorúan ezoterikus jellegét kell elfogadnunk, azaz az »igaz hazugság« platóni elképzelését kell helyreállítanunk, vagy tagadnunk kell magának a teoretikus megismerésnek a lehetőségét, és ezért a gondolkodást lényegében az életnek vagy a sorsnak alárendelten, vagy attól függetlenül kell fölfognunk. Ha maga Nietzsche nem is, követői mindenesetre a második lehetőséget választották.” (TT, 26.) Innen kezdve a szöveg azonban éppen ezt a második, tehát „Nietzsche követőinek” alternatíváját fejti ki. Jóllehet olyan megfogalmazással amely Nietzsche-re is érthető. A Strauss-kutatásban mára – azonban csak az utóbbi évtizedben, tehát Lánczi

²¹ RCPR, 29. (Kiemelés T. G.) Ugyanezen szöveg másik, teljesebb szövegkiadását idézve: „Attól tartok, nagyon nagy erőfeszítéseket kell tennünk annak érdekében, hogy szilárd alapot találjunk a racionális liberalizmusnak. Csak egy nagy gondolkodó lehetne segítségünkre nehéz intellektuális helyzetünkben. Azonban éppen itt van a nagy probléma, az egyetlen nagy gondolkodó korunkban Heidegger.” (EXIST, 305.) (Az 'in our time' kifejezést 'korunkban'-nal adtam vissza. A szöveg összefüggésében a második világháború utáni, ötvenes évekbeli szellemi helyzetre kell elsősorban gondolnunk, amely egyúttal azonban az aktuális „jelen” is, amelyben Strauss éppen gondolkodik és amelyben az írás születik. Áttételesen azonban arra az egész, akkor még Strauss számára jövőbeli, és nem tudni, meddig tartó időszakra is vonatkozik a kijelentés, amelyre érvényes az adott szellemi helyzet.)

²² Lánczi (1999): 47sk.

könyvének megjelenése után – meggyőződéssé vált, hogy Strauss itt (T'T, 26–30.) – néven nem nevezve ugyan, de – Heideggerrel polemizál.²³

Nemcsak arról van azonban szó, hogy Heideggerre fut ki a historicizmus²⁴ kritikája, hanem arról is, hogy Strauss közvetlenül ehhez fűzi hozzá saját általános filozófiai irányvételét: „Ugyanakkor valaki fölismerheti az alapvető rejtélyek megoldhatatlan jellegét, miközben a filozófia feladatát továbbra is ezeknek a rejtélyeknek a megértésében fogja látni.” (T'T, 28.)²⁵

Tehát történeti és filozófiai megközelítésben is Heidegger gondolkodása bizonyul Strauss számára annak a jelennek, illetve közvetlen kezdetnek, amihez képest a jövő és gondolkodásunk horizontjai felvázolhatók!

Heidegger pusztán egy fiatalkori hatást jelentett vagy mindvégig tájékozódási alappont maradt Strauss számára? Lánczi Heidegger tekintetében két Strauss-cikkre utal.²⁶ Az egyik az egzisztencializmust tárgyaló, már idézett 1956-os írás, amelyben Strauss visszaemlékezése is szerepel Heidegger 1922-es, friss diplomásként rá gyakorolt „nagy hatásáról” (EXIST, 304.), valamint kijelentése arról, hogy korunkban Heidegger az „egyetlen nagy gondolkodó” (EXIST, 305.). A másik hivatkozott

²³ Lásd ehhez Velkley (2011), különösen az „I. A meg nem nevezett opponens” (121–123.) című alfejezetet a „7. fejezet: A racionalizmus gyökereiről: Strauss *Természetjog és történelem* című műve mint válasz Heideggerre” (121–132.) című fejezeten belül. A heideggeri referencia érzékeltetésére idézhető például a következő mondat: „Semmit sem tudhatunk arról, hogy a sors milyen meglepetéseket tartogat az elkövetkező nemzedékek számára, és a sors a jövőben újra elfedheti előlünk azt, amit egyszer már föltárt előttünk; ez azonban nem csonkítja a már fölismert igazságot.” (T'T, 27.)

²⁴ „A konvencionalizmus alapvető premisszája nem egyéb, mint a filozófia eszméje. A természetjog modern ellenzői pontosan ezt az eszmét utasítják el. Szerintük minden emberi gondolkodás történeti, ezért képtelen bármiféle örökkévalónak a megragadására. Míg az antikok szerint a filozofálás a barlang elhagyását jelenti, a modernek számára minden filozofálás lényegében a »történeti világhoz«, »kultúrához«, a »civilizációhoz«, »Weltanschauunghoz« való tartozás kifejeződése, vagyis ahhoz, amit Platón barlangnak nevezett. Ezt a felfogást »historicizmusnak« fogjuk nevezni.” (T'T, 17.) Strauss egy másik, késői megfogalmazásában: „Hívjuk ezt a nézetet »historicismusnak« és definiáljuk a következőképpen: historicizmus az a nézet, amely szerint minden gondolat olyan abszolút előfeltételeken alapul, amelyek korszakról korszakra, kultúráról kultúrára változnak, és amelyek nem kérdőjeleződnek meg és nem is megkérdőjelezhetők abban a szituációban, amelyhez tartoznak és amelyet ők konstituálnak.” (PS, 325.)

²⁵ Majd ismét Strauss saját irányvételének megfogalmazása a 29. oldal második bekezdésétől a 30. oldal első bekezdésének végéig, a következő megállapításokkal indítva: „A radikális historizmus annak a tényösszefüggésnek a fölismerésére készlet bennünket, hogy a természetjog eszméje föltételezi a filozófia lehetőségét fogalmának az eredeti és teljes jelentése szerint. Ugyanakkor arra készlet bennünket, hogy észrevegyük a filozófia által érvényesnek föltételezett legalapvetőbb premisszák elfogulatlan újraértékelésének a szükségességét.”

²⁶ „Strauss több helyen is foglalkozott Heidegger politikai eszméivel, melyek a német historizmusban fogantak.”¹³ (Lánczi [1999] 184.) A jelzett 13. jegyzet pedig az EXIST-re (RCPR-beli változat), illetve a PRSPP-re hivatkozik.

munka Strauss egy 1971-ben keletkezett rövid írása (PRSPP), amely szinte a legtolsónak mondható 1973-ben bekövetkezett haláláig.

Ez utóbbi tartalmaz egy különösen érdekes mozzanatot. Strauss előbb az egzisztencializmus egész „jelentőségét és intellektuális respektusát” (PRSPP, 30.) Heidegger gondolkodásának tulajdonítja, majd megerősíti, hogy „bensőséges kapcsolat”²⁷ van a hitleri nemzetiszocializmus melletti kiállása és lényegi filozófiai gondolatai között. Ez utóbbi megfelelő megértéshez azonban megítélése szerint túl csekély alapot szolgáltatnak Heidegger politikával kapcsolatos megnyilatkozásának tényei.²⁸ Ezen a ponton azonban érdekes kitérőt tesz, mielőtt fő mondanivalójának kifejtésére térne rá – tudniillik arra, hogy Heidegger gondolkodásának lényegéből fakad, hogy „nem hagy benne helyet semmiféle politikai filozófiának” (PRSPP, 34.).²⁹

Tehát azon a ponton, ahol Heidegger filozófiájának lényegére terelődik a figyelem, Strauss – mintegy kilépve a gondolatmenet fősodrából – a heideggeri gondolkodás e lényeges magvához való viszonyát illető, és rá önmagára utaló asszociációkat is megengedő, személyes hangvételű észrevételeket tesz: „Amennyire meg tudom ítélni, azon a véleményen volt [Heidegger], hogy egyetlen kritikusa és egyetlen követője sem értette meg adekvát módon. Azt hiszem, jól látta, hiszen többé-kevésbé nem ugyanez igaz-e minden kiemelkedő gondolkodóra? Ez nem ment fel azonban bennünket az alól, hogy állást foglaljunk vele szemben, mint ahogy kimondatlanul valamiképpen tesszük is. Explicitté téve ezt nem vállalunk annál nagyobb kockázatot, mint hogy nevetség tárgyává válunk, és meglehet kapunk némi szükséges kioktatást.” (PRSPP, 30.)

Mondhatjuk, hogy itt is pusztán az 1956-os írás „nagy gondolkodó” versus „tudós” szembeállítás variációjáról van szó. S valóban ismétlődik a korábbi írás több gondolati eleme. Azonban nem lehet nem észrevenni a bensőséges viszonyulás és a finom azonosulás játékának asszociációs lehetőségeit, ami mással kapcsolatban így nem fordul elő Straussnál. Mintha saját tapasztalatból kiindulva beszélné a „nagy gondolkodó” helyzetéről, ezáltal önmagára is értve a mondottakat, és összevethetőnek véve magát Heideggerrel – beleértve gondolatainak kritikusai és követői általi inadekvát megértését is.^{30 31}

²⁷ „intimate connection” (uo.)

²⁸ „Mindazonáltal [Heidegger politikai megnyilvánulásának tényei] túl csekély alapot szolgáltatnak gondolkodása megfelelő megértéséhez.” (Uo.)

²⁹ „Ami bizonyos, nem hagy semmiféle helyet politikai filozófiának.”

³⁰ Lásd ehhez: Velkley (2011) 2.

³¹ Jóllehet Strauss gondolatmenete végeztével Heideggert illető, meglehetősen éles megjegyzéssel tér át Husserl hosszú idő után ismét feléledő érdeklődéssel újraolvasott 1911-es, a *Filozófia mint szigorú tudomány* című programatikus esszéjének tárgyalására: „Forduljunk most e fantasztikus, inkább látnokokhoz, mint filozófusokhoz illő reményektől Husserlhez.” (PRSPP, 34.) Az

1922: „nagy hatás” – 1956: „egyetlen nagy gondolkodó korunkban” – 1971: az a „kiemelkedő gondolkodó”, akinek gondolkodásával Strauss lényegileg közvetlenül konfrontálódik.³²

E három időpont átfogja Strauss egész gondolkodói pályájának ívét, friss diplomás pályakezdésétől kezdve, legtermékenyebb alkotói periódusán keresztül egészen az utolsó, a halálát közvetlenül megelőző periódusig. Heidegger hatása nyilvánvalóan nem pusztán csak korai ösztönzést jelentett Strauss számára, hanem olyan viszonyulási alappontot és tájékozódási horizontot, amelyre egész gondolkodói életútján mindvégig tekintve orientálódott.

Voltaképpen heideggeriánus vagy antiheideggeriánus jellegű-e Strauss filozófiája? A Nietzsche-t illető ugyanilyen kérdéssel paralel módon látszik felvethetőnek Strauss heideggeriánus vagy antiheideggeriánus voltának problémája is Láncki monográfiájával kapcsolatban. Ugyanis Straussnál explicit és sokszor megismétlődő kontextus a „radikális historicizmus” kritikája, amely egyaránt jelenti Nietzsche és Heidegger kritikáját (mint például a *Természetjog és történelem* fentebb említett helyén). E lényeges vonatkozásban tehát Strauss antinietzscheánus – és antiheideggeriánus. Miként lehet tehát gondolkodásának „alapjellege” szerint nietzscheánus, mint azt feljebb idéztük?

Láncki azokra a „kultúrpeszsimista vonásokra”³³ utal, amelyek Strauss modernség-kritikájában fölfedezhetők, ám ezek további kifejtése nélkül. A nietzscheánus alapjelleg tehát először is a modernséggel szembeni kritikus irányvételben, másodszor pedig ennek kultúrpeszsimista jellegében kellene látnunk. Láncki fel fogása a felé a belátás felé vezet bennünket, hogy Strauss szemében Nietzsche filozófiája mint „radikális historicizmus” egyszerre a modernségben rejlő lényegi – relativista és nihilista – tendencia végső kulminációja, és ugyanakkor e modernséggel szembeni lényegi kritikai, filozófiai irányvétel megnyitása. Továbbá, hogy Strauss a modernséggel szembeni olyan filozófiai irányvételre törekszik, amelyik elkerüli, hogy maga is e modernitás megnyilvánulásává váljék, mint Nietzsche gondolkodása – vagy mint Heideggeré.³⁴

olvasónak az a benyomása támad, mintha Strauss pályafutása végén bizonyos fokig újra kinyitná az őt ért korai hatások alapján történt orientálódását, és Heideggertől „visszafordulna” Husserl felé. (A Strauss–Husserl-viszonyhoz újabb adalékként lásd Sokolowski [2010] 8–14., amely éppen e Strauss-szövegre, illetve Strauss Voegelinhez írt leveleire támaszkodik, átfogóbb straussiánus elemzéseként Husserlről pedig Velkley [1994]).

³² Vö. Velkley (2010) 2.: „Strauss élete végén úgy foglalkozott Heideggerrel, mint az egyetlen olyan kortárs gondolkodóval, akivel saját gondolkodása lényegi dialógusban volt.”

³³ Láncki (1999) 15.

³⁴ Strauss Heidegger radikális historicizmusában a modern filozófia „legmagasabb fokú öntudatát” [„highest self-consciousness”] (WIPP, 55.) látja.

S talán még egy lépéssel tovább Strauss filozófiai felfogásának paradox mélye felé: a korrall, a modernséggel szembeni lényegi filozófiai irányvétel létrehozása azt jelenti, hogy Nietzsche – és Heidegger³⁵ – gondolkodásában a filozófiai gondolkodás mégiscsak szabaddá válik! És ez az az azonosulás, amire Strauss feltétel nélkül törekszik!

Láncki Strauss-könyve – mint korábban már említettem – Heideggerrel kezdődik és végződik. Van azonban a „végződiknek” egy olyan része, amelyet itt hoznék szóba. A „VI. A straussi örökség: érvek és viták” címet viselő fejezet³⁶ Strauss 1973-ban bekövetkezett halálától a könyv megírásáig terjedő időszakról szól: pontosabban a straussiánusok táborán belüli fő „toposzok”³⁷ és viták mentén bontja ki a straussi gondolatok továbbvitelét. A három tárgyalt toposz egyike pedig „Heidegger filozófiájának bírálata”.³⁸ E gesztussal Láncki a Strauss-kutatás kibontakoztatásának döntő tényezői között jelöli ki a Heidegger filozófiájával való konfrontálódás problémájának a helyét.

Mi több, Láncki – a jelzett ambivalenciákkal ugyan – gesztusaival mintegy előreutal a Heideggerrel való számvetés feladatára, amely aztán valóban a Strauss-kutatás fontos fejleményének bizonyult a könyve megjelenése utáni, máig tartó, bő évtizedben!

E helyzetből adódik jelen írás közelebbi célkitűzése a magyar kutatás számára. Arra vállalkozom, hogy az utóbbi időszak kutatási eredményeire támaszkodva kiegészítsem a Strauss magyar monográfusa által közvetített képet azokkal a vonásokkal, amelyek részletesebbé teszik Strauss Heidegger-kritikáját, illetve kiemelik Heidegger jelentőségét Strauss gondolkodása számára.

³⁵ Elemzéseire tekintettel fogalmazhatunk úgy, hogy Strauss a modern filozófia alapgesztusának – tudniillik a filozófia „megvalósításának” – elvetésén túl mégis a filozófiai gondolkodás szabadságát látja működni Nietzsche és Heidegger mellett Machiavelli, Hobbes, Descartes, Rousseau, Kant művében (és a sor még folytatható).

³⁶ Láncki (1999) 177–202.

³⁷ „VI. A straussi örökség: érvek és viták. 1. Straussiánus toposzok”. (I. m. 181–187.)

³⁸ I. m. 184. A straussiánus toposzok kifejtéséhez Láncki két könyvet elemez – Bloom (1987) és Pangle (1988). A „Heidegger-kritika” (i. m. 184–186.) fejtegetésében azonban nem annyira Heidegger maga kerül előtérbe, hanem az a veszély, amit a német filozófia jelenthet az amerikai szellem számára: „Mindent összevéve Bloom és Pangle – tárgyak különbözősége ellenére – ugyanarról beszél: Amerikának van saját politikai hagyománya, a modern republikanizmus eszméje, melyet nem szabad hagyni, hogy tőle idegen eszmék eltorzítsák. ... Felfogásuk szerint a német filozófia – részben közvetlenül, Amerikába érkezett emigránsok révén, részben közvetve, a modern társadalomtudományokon keresztül – korrumpálja az amerikai szellemet, elfedi, eltorzíttja a modern republikánus eszmét. Ez az oka annak, hogy oly keményen bírálják Max Webert, Heideggert vagy Hannah Arendtet.” (I. m. 186.)

Strauss filozófusi attitűdjéről

Leo Strauss írásait olvasva sajátosan eleven gondolkodásmóddal szembesülünk. Radikális filozófiai kérdés, a filozófiai problémákra való közvetlen irányvétel és a gondolat szüntelen továbbhaladása az „egész” egyre nyíltabbá váló rejtélyességébe – a háttérben. Az előtérben pedig: a vélemények vitájában mélyen involvált, mértékletesen és megfontoltan érvelő bölcs beszéde. Strauss szerint ugyanis a filozófusnak nyilvános megszólalásaiban tekintettel kell lennie közönsége jellegére, és előre számításba kell vennie mondanivalója lehetséges gyakorlati hatásait és következményeit mind a közönsége, mind pedig a filozófia számára: vagyis „közéleti felelősséget” kell tanúsítania. A straussi íráskor gondolkodás- és írásmódja³⁹ ezért állandó belső feszültséget hordoz és eleven oda-vissza mozgást bontakoztat ki magában a filozófia tudásigénye és a mindenkor érintett közösségek véleményeiben, közvélekedéseiben – beleértve a filozófiai „szakma” közvélekedéseit is – rejlő gyakorlati, erkölcsi-politikai igények között.

Strauss egybe akarja fogni a filozófiai és a politikai szenvedélyt úgy, hogy mindkettő megkapja a maga jogát és ugyanakkor érvényesüljön a filozófia elsőbbsége is. A filozófusi erőszban a gondolkodást minden megrögzülő belátáson túlhajtó és az „egész”, a világ rejtélyébe belebonyolító *mánia* jut érvényre. Az elismerés vágya, a presztízsharc, a belülről a többi ember felé fordító és velük szenvedélyesen összebonyolító indulat és lelkierő, a lélek *thümosza* pedig az emberi együttélés közös szabályozásának (igazságosság), a politikai életnek a terét nyitja meg.⁴⁰ E megnyíló tér azután a pusztán privát boldogulás kalkulációjához képest a racionalitás magasabb szintjének érvényesüléséhez teremt lehetőséget, hiszen a közösségi-politikai teret a sokak igazodási szempontját jelentő és az intézmények kialakításának alapjaként szolgáló bevett vélemények és nyilvános beszédek artikulálják. Az emberi ügyeknek, a „város” ügyeinek vitele szükségképpen a véleményekre – a megszokott, megrögzült, erővel, tekintéllyel megszilárdított, elismert, törvénnyé tett konvenciókra – támaszkodik. Nem a tudásra tehát, hanem olyan véleményekre, amelyeket tudásnak, igazságnak fognak fel.⁴¹ A filozófusnak

³⁹ A „szoros olvasás” („close reading”), illetve „exoterikus és ezoterikus írásmód” straussi módszeréről magyarul lásd a már fentebb is említett írásokat: Tarcov–Pangle (1994) 567–573., illetve Láncki (1999) 24–63.

⁴⁰ Vö. Velkley (2011) 151–154.

⁴¹ „A vélemény lényegileg változékony. Az emberek nem tudnának együtt élni, ha a véleményeket a társadalmi parancs nem szilárdítaná meg. Így válik a vélemény mérvadó véleménnyé, közdogmává vagy Weltanschauunggá. A filozofálás ezután a közdogmától a lényegében magántudáshoz való fölemelkedést jelenti. A közdogma eredetileg a mindent átfogó igazság vagy az örök rend kérdéseire tett elégtelen válaszkíséret.” (TT, 16.)

azonban megfelelő módon tisztelnie kell ezt a támasztékot, hiszen kikerülhetetlen közvetítő, köztes médium az ésszerű tudás felé. Nem semmisítheti meg egyszerűen mint nem igazságot, mint pusztá véleményt, hanem mérséklettel, *szófroszúnéval* kell kezelnie nyilvános megszólalásaiban.⁴² Nemcsak azért, hogy óvja a filozofálás lehetőségét a „városban”, és ezáltal nyitva tartsa a filozófiához vezető utat a potenciális filozófusok előtt (etika). S nem is csak azért, hogy segítsen a konvenciókat, a város törvényeit, a közösségi intézményeket „minden dolgok”, az „egész” összefüggésére tekintve, az igazság fényében igazságosan alakítani (politikai filozófia). Hanem elsődlegesen tisztán filozófiai érdekből, azért, mert a filozofáló embernek – ha nem akar kérdező-gondolkodó önmagáról elfeledkezve, naiv, dogmatikus módon filozofálni – voltaképpen csak az emberi dolgokhoz, az uralkodó véleményekhez való odafordulásán keresztül vezethet az útja a filozófiához.

Strauss a szókratikus – szókratészi, platóni, arisztotelészi – racionalizmus gondolkodásmódjához nyúl vissza, átvéve az ember duális – egyszerre politikai és a politikát transzcendáló: transzpolitikai – jellegének felfogását is. Az emberi dolgokhoz történő szókratészi odafordulást – a tágran értett politikai filozófiát – ugyanakkor nem a természeti vagy isteni dolgoktól, a világ egészétől való elfordulásként, hanem éppenséggel az ahhoz vezető új útként érti. Az emberi dolgok megértése ad „kulcsot minden dolog megértéséhez”.⁴³

Amikor Strauss visszafordul a filozófia szókratikus kezdeteihez, akkor a korai, a *Lét és idő* Heideggerének⁴⁴ szellemében jár el, és osztozik vele a gondolkodói visszafordulást alapvetően motiváló problémában, a Nyugat mélyreható válságának élményében is. Strauss tehát annak a Heideggernek a szellemében jár el, aki a létkérdést a példaszerű létező, magát a lét kérdését kérdező „jelenvalólét” vagy „ittlét” (Dasein), az ember elemzésén keresztül törekszik kibontani. Egy olyan elemzésen keresztül, amelynek lényeges része a létkérdés filozófiai történetének, az ontológiatörténetnek a destrukciója. Mégpedig azzal a szándékkal, hogy a létre irányuló kérdést a maga eredeti mivoltában tegyük fel ismét, azáltal, hogy megtisztítjuk az alapokat elfedő történeti ráakódásoktól és így újra szembesülünk az

⁴² „A filozófus gondolkodásának erénye egyfajta *mánia*, míg nyilvános beszédének erénye a *szófroszúné*.” (JPCM, 463.)

⁴³ „Megtanultuk Szókratésztól, hogy a politikai avagy emberi dolgok adják a kulcsot minden dolgok megértéséhez.” (TM, 19.) – Egy másik megfogalmazásban: „Eredeti formájában a széles értelemben vett politikai filozófia a filozófia magva vagy még inkább 'az első filozófia'.” (CM, 20.) – A *Természetjog és történelem* klasszikus természetjogot tárgyaló fejezetében: „A látszatokkal ellentétben Szókratész az emberi dolgok tanulmányozását nem az isteni vagy természeti dolgok elhanyagolására, hanem az összes dolog új módon való megismerésére alapozta.” (TT, 92.)

⁴⁴ Jóllehet tisztán filozófiai szempontból Strauss magasabbra értékeli a késői Heidegger gondolkodásmódját. Lásd alább.

Arisztotelésznél (Szókratészénél, Platónnál) található eredeti kérdésfeltevessel és az általuk adott, egész későbbi gondolkodásbeli hagyományunkat megalapozó válasszal, megoldással.

Ezen a ponton azonban Strauss elvállalja Heideggertől. Strauss valóban Szókratészhez fordul vissza, és a filozófia szókratészi fordulatában látja a filozófia volta-képpeni útját.⁴⁵ Nem követi tehát Heidegger további útját sem „visszafelé”: a preszókratikusok előnyben részesítésében,⁴⁶ sem „előrefelé”: a létkérdésre adandó új válasz keresésében vagy az arra való várakozásban. Ez utóbbi elhatárolódás nemcsak a késői, hanem már a korai Heideggerre is vonatkozik Straussnál. Meglátása szerint ugyanis Heideggernél túl nagy hangsúlyt kap a létkérdésre – és egyúttal a Nyugat válságára – adandó új válasz problémája.⁴⁷ Az új válaszra kerülő hangsúly eszkatologikus jelleget kölcsönöz Heidegger gondolkodásának. Az eszkatologikus várakozás pedig Strauss szerint egy mélyebben fekvő filozófiai hibában gyökerezik. Nevezetesen abban a várakozásban, hogy valamiképpen felszámolható a filozófiai és a nem filozófiai létezés mód különbsége. Hogy valamiként megvalósulhat a filozófia és az emberi-politikai létezés fúziója.

Ez a prófétikus és eszkatologikus várakozás a vallással olvasztja össze a filozófiát és ezáltal egy általános gyakorlati, a világot megváltoztató, egyfajta kinyilatkoztatást közvetítő irányultságot ad neki: tág értelemben véve átpolitizálja a filozófiát. Strauss a modern filozófia alapvonásaként mutatja fel a filozófiát

⁴⁵ A *Természetjog és történelem* már fentebb idézett gondolatmenetének következő helye is ezt a gesztust fejezi ki: „Konkrétan a »történelmi tapasztalat« nem vonja kétségbe azt a nézetet, hogy az alapvető problémák, mint az igazságosság kérdései például, a történelmi változások közepette is fennmaradnak és megőrzik azonosságukat, függetlenül attól, hogy relevanciájuk mai tagadása mennyire homályosítja el ezeket a kérdéseket, vagy hogy ezeknek a problémáknak az emberi megoldása mennyire változókéony és időleges. Ezeknek a problémáknak mint problémáknak a megragadásakor az emberi értelem függetleníti magát a történelmi korlátoktól. Ennél többre nincs is szükség ahhoz, hogy a filozófiát az eredeti, szókratészi értelemben legitimizáljuk: a filozófia annak tudása, hogy mit nem tudunk, vagy másként azoknak az alapvető problémáknak, illetve a megoldásukra vonatkozó alapvető alternatíváknak a fölismerése, amelyek egyidősek az emberi gondolkodással.” (TT, 30.)

⁴⁶ Lásd ehhez Robb A. McDaniel megfogalmazását, amely egyúttal utalás a Strauss–Heidegger-viszonyra is: „Míg Heidegger Platónnal és Arisztotelésszel szembeni odafordulása a preszókratikusokhoz jól dokumentált, meg kell jegyezni, hogy ez jórészt késői jelenség Heidegger gondolkodásában. A rektori beszédben saját politikához való viszonyát lényegileg platonikusnak látja. Nemcsak hogy egy Platónról – éppenséggel az egyetlen történelmi görögtől, akit egyáltalán idéz – származó idézettel fejezi be a beszédét, hanem a politikáról adott lefrása és a három, az állam számára való ’szolgálat formái’ világosan Platón Államának három osztályából eredeztethetők. ... Ez a Heidegger–Strauss-viszonyt Platón és a filozófus-király vonatkozásában különösen érdekessé teszi.” (McDaniel [1990] 26. Idézi Batnitzky [2006] 150.)

⁴⁷ [Heideggernél] „a legjobb, az igazságos politikai rend kérdésének helyét a valószínű vagy kívánatos jövő kérdése foglalta el”. (WIPP, 59.)

megvalósítani igyekvő általános gyakorlati-politikai irányultságot.⁴⁸ Szemében ezért Heidegger radikális historicizmusa – a modern kor és a modern filozófia számos egyéb vonásának explicit tagadása ellenére – e modern tendencia végső fejleményének, „legmagasabb fokú öntudatának”⁴⁹ bizonyul.

Strauss szerint tehát Heidegger eszkatologikus jellegű gondolkodása filozófiai szempontból azért válik problematikuská, mert a filozófiai és a vallási szféra fúziója révén való átpolitizálódása elvileg számolja fel a nem filozófiai (politikai) létmód és a nem filozófiai létezés transzcendáló, transzpolitikai (filozófiai) létmód különbségét. Mégpedig ez utóbbi vallásos-filozófiai transzpolitikai szféra felől. „Politikai” és „transzpolitikai” elvi heterogenitásának eszkatologikus-vallási felszámolásában rejlik tehát annak végső magyarázata, hogy Heidegger gondolkodásában nem nyílik tér semmiféle politikai filozófiának.

Strauss szerint Heideggernél nem nyílik tér a politikai filozófia számára, legalábbis abban az értelemben nem, ahogy a filozófia szókratészi fordulata lehetővé tette a politikai filozófiát: az emberi lét felszámolhatatlan politikai és transzpolitikai dualitásának kiemelésével és annak hangsúlyozásával, hogy a filozófiához – a tudáshoz – szükségképpen a politikai életen – az abban uralkodó véleményekkel való számvetésen – keresztül vezet az út. És fordítva: csak akkor tudunk valóban számot vetni a filozófia valóságos hatásának lehetőségeivel, ha elfogadjuk megvalósításának „teljes valószínűtlenségét”.⁵⁰ Tehát ha fenntartjuk a filozófiai és a nem filozófiai létmód elvi heterogenitását!

A szókratikus racionalizmus ugyanakkor elsődlegesen a szókratikus szkepsziznek, az „egész” nyílt rejtélyességét illető belátásnak, a „nem tudás tudásának” mint végső gondolati perspektívának az elismerését jelenti Strauss számára. Azt tehát, hogy mindenféle válasszal és mindenféle válaszra való irányultsággal szemben is fenntartjuk a radikális filozófiai kérdés elsődlegességét! Mintha Strauss voltaképpen azt róná fel Heideggernek, hogy bár hangsúlyozza a kérdés elsőd-

⁴⁸ Strauss a „politicize” terminust használja, és alapvetően a modern filozófia alapvonásaként értelmezi: „a filozófia a modern korban teljesen átítatódott politikával”. TT, 31. [„in the modern centuries philosophy as such had become thoroughly politicized.”] (NRH, 34.) A bölcsesség és az igazságos társadalom megvalósításának garantálását illető újkori filozófiai programhoz lásd például TT, 125–126. Ugyanennek bővebb bemutatását Straussnál: Tarcov–Pangle (1994) 573–577.

⁴⁹ „highest self-consciousness” (WIPP, 55.)

⁵⁰ „Viszont amíg a legjobb rezsím lehetséges, a megvalósulása egyáltalán nem szükségszerű. A megvalósítása nagyon nehéz, ezért valószínűtlen, sőt majdhogynem teljesen valószínűtlen. Ennek oka, hogy azok a feltételek, melyek között megvalósítható volna, nem állnak az ember uralma alatt. A megvalósítás a véletlentől függ. A természet szerint legjobb rezsím tehát soha sem volt valóságos; nincs okunk feltételezni, hogy ma valóságos; és lehet, hogy soha nem is lesz valóságos.” (TT, 102.)

legességét a válaszóással szemben, mégsem marad hű a filozófiai kérdezés szókratikus kezdeteiben megnyilvánuló radikalitásához!

Ez az általános különbség formálja a Nyugat válságával kapcsolatos attitűdjek eltérését is. A Nyugat válságától indítva Strauss is, akárcsak Heidegger (és Nietzsche), a nyugati gondolkodás szókratikus racionalizmusbeli kezdeteihez fordul vissza. Tőlük eltérően azonban Strauss a válság megoldásának keresésében is fenntartja a szókratikus racionalizmus tisztán filozófiai horizontját, másrészt pedig a Nyugat vitalitásának kulcsát éppen „Athén” és „Jeruzsálem”, emberi, tudományos-filozófiai, ész és isteni kinyilatkoztatás újra meg újra felszínre kerülő nyílt különbségének megőrzésében látja!

Strauss Heidegger-kritikájának politikai filozófiai vetülete: Heidegger eszkatologikus szemléletének bírálata

Leo Strauss számos írásában és előadásában fordulnak elő észrevételek Heidegger gondolkodásával kapcsolatban. A következő tanulmányokban található valamelyest részletezőbb fejtegetések: *German Nihilism* (1941), *Natural Right and History* (1953) [magyarul: TT], *Existentialism* [1956], *Relativism* (1961), *The Problem of Socrates* [1970], *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy* (1971). Ezek az írások végighúzódnak egész késői – az Egyesült Államokba történt 1937-es emigrációjától 1973-ban bekövetkezett haláláig tartó – alkotói korszakán. Mindössze mintegy húszoldalas tanulmányokról van azonban szó ezek esetében is – kivéve *Természetjog és történelem* (TT) című, 1953-ban publikált könyvét. Ebben pedig – mint fentebb már említettük – Heideggert meg nem nevezve fejt ki, szintén kis terjedelmű – néhány bekezdésre vagy mondatra szorítkozó – kritikát a mű bizonyos részeiben. Strauss mindegyik írásában valamely, a kortárs gondolkodást érintő problémával összefüggésben felvázolt szellemi körkép és vita részeként tér ki Heidegger gondolkodására. Jóllehet a szövegek „szoros olvasására” támaszkodva, de mindig saját értelmezésében és saját megfogalmazásában adja vissza Heidegger gondolatait – nem idézi őt. A szövegekből kirajzolódó Heidegger-képet tekintve azt mondhatjuk, hogy Strauss koncepciója az ötvenes évekre, a *Természetjog és történelem* nyilvánosságra hozatalának idejére nagyjában-egészében kialakult, és a későbbiekben sem változott jelentősen. Hangsúlyeltolódás inkább abban az irányban történt, hogy élete vége felé saját gondolkodása szempontjából nagyobb jelentőséget tulajdonított Heidegger filozófiájának.

Filozófiai attitűdjét fejtegetve, valamint Richard L. Velkley és Láncki András könyveire kitérve fentebb már utaltunk Strauss általános irányvételére Heidegger gondolkodásával kapcsolatban. Most – az általános felfogásmód politikai vetületére tekintve – úgy fogalmazhatunk, hogy Strauss a Heidegger gondolkodásában rejlő szélsőséges politikai tendenciákra irányítja rá figyelmünket. Bizonyos szimpátiát mutat Heidegger modernitáskritikájával, és osztozik vele a kiindulópontban: a Nyugat válságának mélyreható élményében. Elutasít azonban minden szélsőséges politikai választ a modernitás problémáira.⁵¹ A filozófiai vizsgálódás és kérdezés radikalitása nem vihető át a politikára! A filozófus politikai – tanítóként, íróként való – cselekvésére sem: ez utóbbi mérsékletet, elővigyázatosságot és okosságot igényel. Ebben az összefüggésben Heidegger Strauss szemében a legmeggyőzőbb eleven bizonyosságává, mintegy „példázatává válik a filozófiának a gyakorlati élethez való általában véve problematikus viszonyára”!⁵²

Strauss arra törekszik, hogy megmutassa a kapcsolatokat Heidegger gondolkodásának radikális historicizmusa – tehát Heidegger önértelmezésével szemben gondolkodásának a modernitással való lényeges összefüggése – és aközött, hogy nem sikerült helyesen megragadnia a politika természetét, valamint hogy hajlott a szélsőséges, nagy átalakulásokat vizionáló, „láttnoki”⁵³ politikára.

Meglátása szerint továbbá „bensőséges kapcsolat” (PRSP, 30.) áll fenn Heideggernek a hitleri nemzetiszocializmus melletti kiállása és lényegi filozófiai gondolatai között.⁵⁴ Ez utóbbi megfelelő megértéshez azonban megítélése szerint „túl

⁵¹ Lásd például Leora Batnitzky összegző megállapításait: „Jól ismert, hogy Straussnak a modern filozófia hibáira vonatkozó megállapításai összefüggének a huszadik század és különösen a náci népiertás szörnyűségeit illető politikai kritikájával. ... Strauss kritikájának fókuszában azok az értelmiségiek állnak, akik híján voltak a fasizmussal szembeni morális és politikai erőnek. Különösen megemlíthető természetesen Martin Heidegger, akinek filozófiáját Strauss filozófiai szempontból nagyra tartotta. ... Strauss szerint Heideggerből, akárcsak Nietzscheből, hiányzott a társadalom tekintetében a megfelelő gondosság, amellyel egy bölcs filozófusnak bírnia kell. E társadalmat illető gondosság ... nem pusztán instrumentális, hanem filozófiai jelentőségű, mivel Strauss számára – szemben Nietzschevel és Heideggerrel – a filozófus nem próféta vagy törvényhozó.” (Batnitzky [2006] 150. Kiemelés az eredetiben.) Lásd még Velkley (2011) 114.

⁵² Velkley (2011) 115.

⁵³ PRSP, 34. Lásd ehhez az előző jegyzetet is.

⁵⁴ Erre a lényegi összefüggésre utal Gedő Éva és Schwendtner Tibor is – a már említett – a *Lét és idő*ben kitapintható, két, politikailag releváns koncepciót felvázoló tanulmányának legelején (első lábjegyzetében) és legvégén (a zárómondatában): „Nem gondoljuk, hogy egyenes út vezet a *Lét és idő* történetiséggel kapcsolatos fejtegetéseitől a gondolkodó 1933-as politikai szerepvállalásához; egy ilyen irányú elköteleződés *lehetőségét* azonban – véleményünk szerint – tartalmazza a 74. paragrafusban kifejtett gondolatok. Ebből a szempontból irányadónak tekintjük Karl Löwith – teljesen megbízhatónak tekinthető – visszaemlékezését Heideggerrel 1936-ban folytatott beszélgetéséről. A beszélgetés során Löwith kijelentette, hogy Heidegger »állásfoglalása a nemzetiszocializmus mellett filozófiájának lényegéből következik«. Heidegger válaszában – folytatja Löwith

csekély alapot” szolgáltatnak Heidegger politikával kapcsolatos megnyilatkozásának tényei. (PRSP, 30.) Strauss nem sok figyelmet fordít Heidegger politikai megnyilvánulásainak részleteire. Arra összpontosít, milyen jellegűek és általában véve milyen politikai filozófiai következményekkel járnak Heidegger gondolkodásában azok a tényezők, amelyek gondolatilag a hitleri nemzetiszocialista forradalom melletti állásfoglalását is lehetővé tették.

Már korábban utaltunk rá, hogy Strauss filozófiai felfogása alapján Heidegger korai és késői gondolkodása abban a tekintetben lényegét tekintve nem különbözik, hogy – előbbi esetében a létkérdésre adandó új válasz eltökélt választására kész keresésének formájában, majd késői korszakában az új válasz adódására való várakozásként⁵⁵ – de egyaránt túl nagy súly kerül a létkérdésre – és egyúttal a jelen válságára – adandó új válasz problémája. Az új válaszra, s így a jövőre való súlypontátállás eszkatologikus jelleget kölcsönöz Heidegger gondolkodásának. Az eszkatologikus jövőre való irányultság pedig – akár korai, aktivista, akár késői, meditatív-várakozó formájában – egy másik olyan lényegi vonást tár fel, amely állandó marad Heideggernél. Azt a – mint fentebb már szó volt róla, Strauss szerint hibás – várakozást, hogy valamiként megvalósulhat a filozófia és az emberi politikai létezés fúziója.

Strauss szerint tehát e politikai filozófiai szempontból nézve Heidegger gondolkodása lényegét tekintve egységes. Mégis jelentős különbségek mutatkoznak korai és késői megközelítésmódja között. A korai korszak aktivizmusában mintegy a szorongató válságban, a legnagyobb veszélyben már mégis küszöbön álló megváltó jövő lehetősége tükröződik, amely a nemzetiszocialista forradalom kibontakozásában konkrét kötődést is talál. Heidegger „üdvözölte 1933-ban Hitler forradalmát és – ő, aki soha semmilyen más kortárs politikai erőfeszítést nem méltatott – még jóval azután sem szűnt meg méltatni a nemzetiszocializmust,

– fenntartás nélkül egyetértett velem, s kifejtette, hogy az általa kidolgozott »történetiség« fogalom képezi politikai »aktivitásának« (Binsatz) alapját (Löwith 1986: 57).” (Gedő–Schwendtner [2007]: 57.) „Az eredeti koncepció feszültségeinek kiküszöbölésére tett kísérlet nyomán olyan elmélet jött létre, amely szerepet játszhatott Heidegger 1933-as, végzetes politikai döntésében.” (I. m. 67.) Ez azonban nem jelenti azt, hogy ama „eredeti koncepció” ne lenne hasonlóképpen problematikus a benne rejlő decizionista vonás miatt. Gedő Éva és Schwendtner Tibor felveti az „önazonosság pozicionálásnak” és „a döntés mértéknélküliségének” (i. m. 61.) problémáját, amelyek nyomán: „E megközelítés viszont azt a kérdést veti fel, hogy vajon nem jogosult-e Heideggert decizionistának tekinteni.” (I. m. 59.) – Nos, Strauss pedig éppen e decizionista vonást is hangsúlyozza Heidegger „elhatározottság”-fogalmára hivatkozva. Tehát a *Lét és idő* mindkét releváns koncepciója felmutatható Heidegger nemzetiszocializmus melletti elköteleződésének lehetséges alapjaként.

⁵⁵ A PRSP következő helyét a korai, illetőleg a késői heideggeri álláspont straussi megfogalmazásaként értelmezhetjük: „a megértés és a cselekvés minden elve történeti, azaz nincs más alapjuk, mint az *alap nélküli emberi döntés vagy a sors rendelése*”. (PRSP, 30. Kiemelés T. G.)

hogy Hitler elnémult”. (PRSP, 30.) Mindazonáltal Heidegger „megtanulta 1933 leckéjét” (PRSP, 34.), és – ebben áll a voltaképpeni politikai változás – várakozásait nem kötötte többé a nemzetiszocialista mozgalomhoz.⁵⁶ És soha semmilyen más, a létező világban adódó társadalmi-politikai erőhöz sem. Fordulata utáni késői gondolkodásának meditatív-várakozó hangoltsága ebből az elmélyülő ott-hontalanságból is ered. Strauss azonban filozófiailag erősebbnek látta Heidegger késői gondolkodói attitűdjét. Azért ugyanis, mert – szemben a *Lét és idő* koncepciójával – a létre, az „egészre” irányuló kérdést már nem valamely kitüntetett tapasztalatra – egy az egészen belüli részmozzanatra – alapozottan bontja ki, hanem az „egész” megragadásához történő előrenyúlás megkapja a maga gondolati elsőbbségét (például Rel, 155.).⁵⁷

Korai Heidegger: elhatározottság és aktivizmus, mely filozófiailag a Lét és időben, politikailag pedig a rektorátusban kulminált. Strauss a korai Heidegger gondolkodásának gyakorlati-politikai jelentőségét az első világháború utáni korszak részévé és azoknak a szellemi tényezőknek az összefüggésében fogta fel, amelyek hozzájárultak a hitleri nemzetiszocialista mozgalom hatalomra jutásához. Heideggerrel is foglalkozó írásai közül különösen az 1941 elején a New York-i New

⁵⁶ Heidegger a hatalomra jutott nemzetiszocialista berendezkedéstől való fokozatos eltávolodásának kezdeti mozzanatait láthatjuk abban a különbségben, amely (az utóbbi években publikált) az 1933/34-es (Heidegger [2009]), illetve az 1934/35-ös (Heidegger [2011, GA, 86.]) téli szemeszterek politikai relevanciájú témákat tárgyaló előadássorozatai gesztusaiban mutatkozik. Mindkét előadássorozata egy-egy pontján (Heidegger [2009] 69., illetve Heidegger [2011] 566.) hangsúlyosan veti fel az addigi filozófiai, filozófiatörténeti gondolatok aktualitásának kérdését. Egyetemi hallgatóságát egész gondolatmenetével – amelynek középpontjában a „Führerstaat” áll – mintegy arra törekszik elkötelezetté tenni, hogy a Führerrel alkotott akarati egység révén váljanak részesévé egy új vezető réteg létrehozásának (vö. „politische Erziehung”: Heidegger [2009] 73–74., 87.). Mintegy történelmi abszolút pillanatként tünteti ki a hitleri nemzetiszocialista mozgalom hatalomra kerülésének pillanatát (például Heidegger [2009] 88.). Ezzel az aktivista hevülettel szemben az egy évvel későbbi szemináriumnak azon a pontján, ahol felmerül az aktualitás kérdése, a válasz már egészen más hangoltságú: „Államunkat hatvan év múlva bizonyára többé már nem a Führer hordozza majd, ami akkor lesz, segít nekünk. Ezért kell filozofálnunk.” (Heidegger [2011] 560.). Kiemelés az eredetiben.) Az egy évvel korábban még a nemzetiszocialista forradalom áttörésének lázában égő és a Hitlerrel mint Führerrel való akarati egységre buzdító Heidegger ekkor már azon gondolkodik, hogy mi lesz a Führerstaat hatvan év múlva, tehát már Hitler halála után! – Ez a váltás egyúttal sajátos módon vet fényt Heidegger gondolkodásbeli „fordulatára” (Kehre) is, az elmozdulásra korai „aktivizmusától” a késői gondolkodását jellemző „meditatív-várakozó” beállítottság felé.

⁵⁷ „De hogyan látható végességként a végesség, ha nem a végtelen fényében szemlélve? Ezek és hasonló nehézségek vezethették el Heideggert tanítása igen mélyreható felülvizsgálatához. Kétséges azonban, hogy sikerült e revízió révén meghaladni az alapvető relativizmust.”

Schoolon tartott *German Nihilism* (GN) című előadása vet fel szempontokat e tekintetben.⁵⁸

Strauss a „német nihilizmust”⁵⁹ elemezve Németország első világháború utáni, a nemzetiszocialista mozgalom hatalomátvételéhez vezető szituációjának szellemi helyzetét vázolja fel (GN, 359–363.), és döntő tényezőként „fiatal ateisták” erőteljes megjelenésére mutat rá, akik szenvedélyesen elutasították egy kommunista jövő alternatíváját.⁶⁰ A háború utáni világ senkit sem elégített ki. Sokak meggyőződésévé vált, hogy a német liberális demokrácia képtelen megbirkózni azokkal a nehézségekkel, amelyekkel Németországnak szembe kell néznie. Ez az elutasítás pedig általában a liberális demokráciát illető előítéletté szilárdult. A liberális demokrácia elutasításának talaján a jövő két alternatívája merült fel. Az egyik a kommunizmusé. Strauss, Nietzsche szavaival, az „utolsó ember” eljövetelként jellemzi ezt a jövőt. (GN, 360–361.) „Legalább annyira, mint amennyire az elkésérítő jelen, a jövőnek ez a kilátása volt az, amely nihilizmushoz vezetett.” (GN, 360.)

Ezek a fiatal emberek azonban elkövették azt a hibát, hogy egyszerűen magukévá tették azt a kommunista tézist, hogy „ha nem pusztul el a civilizáció, akkor szükségszerű a proletárforradalom és a proletárdiktatúra”. (GN, 360.) Ők azonban sokkal inkább erre a „ha”-ra tették a hangsúlyt! Ez a feltétel ugyanis lehetővé tette a „választást: azt választották, ami a kommunisták szerint a kommunizmus egyetlen alternatívája volt. Más szavakkal: elfogadták, hogy minden racionális érv a kommunisták mellett szól; de az »irracionális döntést« szegezték szembe e látószólag legyőzhetetlen érvvel.” (Uo.)

⁵⁸ Az egész előadás hangvételére rányomja bélyegét a világtörténelmi pillanat, az éppen kezdeti szakaszában zajló második világháború átértékelte küzdelme.

⁵⁹ „A nihilizmus a civilizáció elveinek az elutasítása. A civilizáció az emberi értelem tudatos kultúrája, azaz tudomány és erkölcs. ... A fenti értelemben definiált nihilizmus jobban jellemző napjaink Németországra, mint bármely más országra.” (GN, 356. Kiemelés az eredetiben.)

⁶⁰ „A német nihilizmus sokkal tágabb jelenség, mint a nemzetiszocializmus. Ideiglenes megfogalmazásban: ifjú ateisták egy bizonyos típusának a kommunista eszményre való szenvedélyes reakciója.” (GN, 355.) „Ez az a jelenség, amely először tűnik elem, valahányszor csak a német nihilizmus kifejezést hallom.” (GN, 360.) – A késői Strauss általános szellemi pozíciójára – a kommunista eszmény elutasítására, illetőleg a modernitásnak a premodern, szökratikus filozófiai eszmény felől való bírálatára és a liberális demokrácia kritikus támogatására – tekintettel felvethető, hogy szellemi útkeresésében az ifjú Strausst magát is orientálták az „ifjú ateisták” problémái. Neki azonban volt elég intellektuális és morális ereje elutasítani a nemzetiszocialista alternatívát. Mindazonáltal az eredeti probléma mint probléma fennmarad. A fiatal Strauss politikai jobboldalhoz való vonzódásához lásd Werner J. Dannhauser írását (Dannhauser 2006), különösen Strauss Karl Löwithnek írt 1933. május 19-i levelét. Strauss fiatalkori fejlődéséhez általában véve pedig Heinrich Meier tanulmányát (Meier 2006).

Strauss szerint a kommunista jövővel szembeni lázadásukban senki sem gyakorolt nagyobb hatást az ifjú ateistákra,⁶¹ mint Nietzsche, az „ateista Nietzsche” (GN, 362.). Pozitív jövőként mintegy az *Übermensch* és egy új nemesség⁶² létrehozásának alternatíváját kínálta számukra. E fiatal generációnak azonban „tanítóokra volt szüksége, akik képesek voltak artikulált nyelven elmagyarázni számukra törekvéseik nem pusztán destruktív, hanem pozitív értelmét. Úgy vélték, megtáldták e tanítókat ama professzorok és írók körében, akik tudva vagy nem véve tudomást róla, de Hitler számára kövezték ki az utat (Spengler, Moeller van den Bruck, Carl Schmitt, [olvashatatlan], Ernst Jünger, Heidegger).” (GN, 362.)

Strauss tehát Heideggert is e „tanítók” egyikeként látta, mint aki „kifejezést adott az uralkodó nyugtalanságnak és elégedetlenségnek, mert tiszta és meggyőző belátással bírt, ha nem is az egész útról, de legalábbis az első és döntő lépésekről.” (WIPP, 246.)⁶³

E szerep és hatás révén pedig Heidegger „intellektuális értelemben vett megfelelője lett annak, ami Hitler volt politikailag”. (JPCM, 450.)

Késői Heidegger: meditatív időzés a lét rendelkezésére való várakozásban. Eszkatológia politikai filozófia nélkül. Strauss észrevételeiben Heideggernek e késői, tehát már a nemzetiszocialista rezsimből való kiábrándulása utáni időszakára kerül a nagyobb hangsúly. Különböző variációkban megfogalmazott észrevételei fő mondanivalója: Heidegger a politikára és az etikára való filozófiai reflexiót a Lét vagy az istenek sorsszerű rendelkezésével, adódásával [Ereignis]⁶⁴ helyettesíti. Strauss

⁶¹ A vallás elutasításával kapcsolatban Strauss Ernst Jüngert mint e csoport egyik szószólóját idézi, aki kijelentette, hogy „tudják, hogy istentelen emberek fiai, unokái és dédunokái ők”. (GN, 360. Kiemelés az eredetiben.)

⁶² E gondolatot bizonyos fókig alátámasztják az újonnan publikált Heidegger-szövegek is. Heidegger ugyanis világosan utal egy – bismarcki előzményekre támaszkodó – új nemesség kialakításának szükségességére 1933/34-es szemináriumának politikai neveléssel foglalkozó részeiben: Heidegger (2009) 73–74., 87. Az új nemesség nietzschei elgondolása ezen a ponton azonban módosul Heideggernél. Nietzsche *Übermensch*ei ugyanis radikális individualisták. Heidegger pedig éppen a nép valóságos közösségi egységét törekszik elérni a *Führerstaat*-ban a vezető réteg Führerrel történő azonosulásával, az ő követésében létrejövő akarat egység révén.

⁶³ Strauss közelebbről a Lét és idő két kulcsfogalmára: az „elhatározottságra” és a „sorsra” utal: a „sors” mint a cselekvés morál fölötti forrása szolgál a fennálló politikai-kulturális status quo autentikus elvetésének alapjául, illetőleg az „elhatározottság”: „bármilyen arra való utalás nélkül, hogy mik is az elhatározottság megfelelő tárgyai. Egyenes út vezet Heidegger elhatározottságától az úgynevezett náci mellett 1933-as kiállásig.” (JPCM, 461.) (Heidegger decizionizmusára való utalásként lásd még például Rel, 154–155.: „Az alapvető fenomén, az egyetlen nem hipotetikus fenomén, a szabadság szakadéka: a tény, hogy az ember alap nélkül kényszerül választani.”

Heidegger „elhatározottság” (Entschlossenheit), illetve „sors” (Schicksal, Geschick) fogalmához lásd a Lét és idő 60–61–62., illetőleg 74. paragrafusait: Heidegger (1989) 493–516., illetőleg 614–620.

⁶⁴ Az „Ereignis” értelmezéséhez lásd Fehér M. (1992) 320–329.

ebben az összefüggésben fogalmazza meg írásunk címéül választott alapvető megítélését: „Heidegger gondolkodásában nincs hely politikai filozófia számára, s ez meglehet annak a ténynek köszönhető, hogy a kérdéses teret isten vagy istenek foglalták el.” (PRSP, 30.)

Heidegger léttörténeti gondolkozása – a „*Seinsgeschichte*” – azonban Strauss szerint nem egyszerű historicizmus, hanem a történelmi gondolkozás sajátos eszkatologikus verziója. Mint ilyen, reakció Hegelre (PRSP, 32.), s ennyiben Marxszal és Nietzschével kerül egy sorba: „Heidegger történelemfilozófiájának ugyanaz a szerkezete, mint Marxénak és Nietzschének: a végső belátás elérkezésének pillanata nyitja meg az eszkatologikus jövő kilátását.” (PRSP, 33.) Strauss minden historicista felfogás alapvető problematikusságát illető kulcsgondolata az, hogy a historizmus végső belátása, a történeti relativizmust kifejezésre juttató belátás maga abszolút belátás, és „mint abszolút belátásnak a történelem abszolút pillanatához kell tartoznia”. (PRSP, 32.) Heidegger a történelem „abszolút pillanatának” értelmezésére tekintettel is „sokkal közelebb van Nietzschéhez, mint Marxhoz”. (PRSP, 33.) „Mindkét gondolkodó a nihilizmust tekinti döntőnek, amely szerintük Platónnál (vagy korábban) kezdődött – a kereszténység csak a nép számára való platonizmus –, és amelynek végső következménye a jelenbeli hanyatlás.” (Uo.)

Jelenkorukat mindketten olyan „végtelenül veszélyes pillanatnak” fogják fel, amelyben végső dehumanizálódás fenyeget, de amelyben ugyanakkor a filozófia – lévén, hogy „vész és megváltás összetartozik” – egy újfajta nagyság számára készítheti elő a talajt. (Uo.)

Nietzsche *Übermensch*-gondolatától eltérően azonban Heidegger – a kezdeti vonzódás után: láttuk, hogy 1933/34-es szemináriumának ez még központi törekvése – lemond egy planetáris uralmat gyakorló új nemesség létrehozásának gondolatáról, amely groteszkül eltorzult a náci révén. Így a késői Heidegger „radikálisabban szakítja meg víziója és a politika közötti kapcsolatot, mint akár Marx, akár Nietzsche”. (PRSP, 34.) „Az ember hajlik azt mondani, hogy Heidegger bárki másnál komolyabban megtanulta 1933 tanulságát. Ami biztos, semmiféle helyet nem hagy politikai filozófia számára.” (Uo.)

Ami szellemileg marad: a végletes talajvesztettségén túli talajban gyökerezés, amely mégiscsak őriz valamiféle reményt, hiszen az emberiség minden nagy korszaka eddig valamilyen talajba gyökerezettségből (*Bodenständigkeit*) nőtt ki. (PRSP, 33.)⁶⁵ A „legvégletebb otthontalanságon túli otthonlét” (uo.), a Nyugat

⁶⁵ „...a filozófia feladata az lehet, hogy hozzájárul a *Bodenständigkeit* visszanyeréséhez vagy visszatéréséhez, vagy még inkább az, hogy előkészít egy egészen újfajta *Bodenständigkeit*-et: egy a legvégletebb *Bodenlosigkeit*en [talajvesztettségén] túli *Bodenständigkeit*-et.”

végletes talajvesztettségén túli belegyökerezettség a Nyugat – a nyelv, a nép, a táj: a német, a görög nyelv, nép, táj – talajába teszi lehetővé az eredeti kinyílást a Kelet felé. Az otthontalanságban való otthonlét tehát tulajdonképpen a Kelet és a Nyugat legmélyebb gondolkodóival dialógusban állva való meditatív várakozás. Az új világvallás az „istenek visszatérése” révén valósulhat meg. (Uo.)⁶⁶ Tehát talán ez a dialógus jelenthet kiutat – de a politikai cselekvés, bármiféle legyen is, biztosan nem!

Strauss kritikájának elsődleges célpontját azonban nem ezek a politikai, illetve morális következmények képezik, hanem az a „filozófia-fogalom, amely e következményeket eredményezi”.⁶⁷ Tisztán filozófiai szempontból nézve: Heideggernél „a jövő filozófusa” – mint Nietzschénél is – „a szenttel törődik”. (RCPR, 41.) A filozófiát a vallással szintetizálja tehát, s a legnagyobb gondot és felelősséget veszi magára az emberiség jövőjéért. Ebben eltér a klasszikus filozófustól (uo.),⁶⁸ meg egyezik viszont a korai modern filozófusokkal – Baconnel, Descartes-tal, Hobbes-szal, Locke-kal és másokkal –, akik a filozófia funkciójává az emberiség jólétének, az emberi állapot megkönnyítésének szolgálatát tették. Ezáltal remélték áthidalni a filozófusok és nem filozófusok céljai közötti szakadékot, és biztosítékot nyújtani a természet feletti uralom és a legjobb társadalmi berendezkedés megvalósulásához.⁶⁹ A filozófia ilyen általános gyakorlati irányultsága azonban egyúttal a történelemre való általános ráutaltságot hozza magával. Heidegger „radikális historicizmusa” pedig ennyiben válik – végső léttörténeti formájában is – ennek az általánosan gyakorlati és történeti irányultságú modern filozófiának a „legma-

⁶⁶ „A Nyugat legmélyebb gondolkodói és a Kelet – különösen Kelet-Ázsia – legmélyebb gondolkodói közötti dialógus vezethet el ama beteljesüléshez, amelyet előkészít, kísér vagy követ az istenek visszatérése.”

⁶⁷ Velkley (2011) 118.

⁶⁸ „...a jövő filozófusa, eltérően a klasszikus filozófustól, a szenttel törődik.” (RCPR, 41.)

⁶⁹ Lásd például a *Természetjog és történelem* következő helyét Hobbes-szal kapcsolatban: „A megfelelő intézmények kialakítása és a polgárok felvilágosítása révén a filozófia garantálja a társadalmi probléma megoldását.” (TT, 141.) Az idézet bővebb kontextusában a klasszikus filozófiával – Platónnal – állítja szembe a hobbesi törekvést: „Platón szerint a városokból mindaddig nem tűnnek el a gonoszságok, ameddig nem a filozófusok lesznek a királyok, vagy amíg a filozófia és a politikai hatalom nem esik egybe. Ezt a halandó természetű megváltást Platón ésszerűen egy olyan egybeeséstől várta, amely fölött a filozófiának nincs hatalma, amelyet csak remélni lehet, vagy imádkozni lehet érte. Másrészt Hobbes biztos volt abban, hogy a filozófia egyesíteni tudja a filozófiát és a politikai hatalmat a filozófia népszerűsítése és ily módon a filozófiának közvéleménnyé válása révén. A szisztematikus felvilágosításban végződő szisztematikus filozófia képes a véletlent meghódítani: *Paulatim eruditur vulgus*. A megfelelő intézmények kialakítása és a polgárok felvilágosítása révén a filozófia garantálja a társadalmi probléma megoldását, melyet az ember nem garantálhat, ha az a morális fegyelemtől függ.” (Uo.)

gasabb öntudatává”.⁷⁰ E heideggeri legmagasabb öntudatban azonban a modern filozófia törekvése, hogy otthonra leljen az emberek között, a legvégletesebb otthontalanságba torkollott.⁷¹

Irodalom

Leo Strauss művei

CM	<i>The City and Man</i> . Rand McNally, Chicago, 1964.
JPCM	<i>Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought</i> . Ed. Green, K. H. State University of New York Press, Albany, 1997.
EXIST	Existentialism [1956]. In <i>Interpretation</i> , 22/3 (1995), 303–319.
GN	German Nihilism [1941]. In <i>Interpretation</i> , 26/3 (1999), 353–378.
NRH	<i>Natural Right and History</i> . University of Chicago Press, Chicago, 1953. [Magyarul: TT]
RCPR	<i>The Rebirth of Classical Political Rationalism: Essays and Lectures by Leo Strauss</i> . Ed. T. Pangle. University of Chicago Press, Chicago, 1989.
REL	Relativism. In Schoeck, Helmut – Helmut Wiggins, Helmut (Eds.): <i>Relativism and the Study of Man</i> . D. Van Nostrand, Princeton, 1961, 135–157.
PRSP	Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy. In <i>Interpretation</i> , 2/1 (1971), 319–338. (Újra megjelentetve: SPPP, 29–37.)
PS	The Problem of Socrates [1970]. In <i>Interpretation</i> 22/3 (1995). 319–338.
SPPP	<i>Studies in Platonic Political Philosophy</i> . University of Chicago Press, Chicago, 1983.
TM	<i>Thoughts on Machiavelli</i> . Free Press, Glencoe, Ill., 1958.
WIPP	<i>What Is Political Philosophy? And Other Studies</i> . Free Press, Glencoe, Ill., 1959.

⁷⁰ „Highest self-consciousness” (WIPP, 55.) vagy „legmagasabb formájává”: „Ami megkülönbözteti napjaink filozófiáját – legmagasabb, heideggeri formájában véve – a klasszikus filozófiától, az a történelmi jellege.” (JPCM, 464.)

⁷¹ Vessd össze a *Természetjog és történelem* gondolatmenetének egy fontos megállapításával: „A historicizmus a nihilizmusban érte el a csúcspontját. Az a kísérlet, hogy az ember végleg otthonra leljen ebben a világban, az otthonosság érzetének teljes elvesztésével járt.” (TT, 20.)

Leo Strauss Heideggerrel foglalkozó írásai

GN, EXIST, REL, PS, PRSP

Leo Strauss művei magyarul

TT	Leo Strauss: <i>Természetjog és történelem</i> . Ford.: Láncki András. Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest, 1999.
ÜIM	Leo Strauss: <i>Az üldöztetés és az írás művészete</i> . Ford.: Láncki András. Atlantisz, Budapest, 1994.
PFT	Leo Strauss – Joseph Cropsey (szerk.): <i>A politikai filozófia története I–II. kötet</i> . Ford.: Berényi Gábor, Greskovits Endre, Keszthelyi András, Mezei György, Seres Iván, Tagai Imre. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994. Leo Strauss írásai a könyvben: Bevezetés (13–20.), Platón (55–128.), Pádúai Marsilius (381–406.), Niccoló Machiavelli (407–433.)

A Strauss–Heidegger téma irodalma

Monográfia: Velkley, Richard L. (2011): *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*. The University of Chicago Press, Chicago, London.

Cikkek, könyvrészletek: Batnitzky (2006), Fleischacker (2008), Kielmannsegg, Mewes, Glaser-Schmidt (1995), Smith (2006), Velkley (2008), Velkley (2009), Zukert, C., Zukert, M. (2006), Zukert, C. (1996).

Hivatkozott Heidegger-írások

Heidegger, Martin (1979, GA 55): *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. heraklits Lehre vom Logos*. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1943 und Sommersemester 1944. Sajtó alá rendezte M. S. Frings. (Gesamtausgabe Bd. 55.). Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő*. Ford.: Vajda Mihály et al. Gondolat, Budapest.

Heidegger, Martin (2009): „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat” – Übung aus dem Wintersemester 1933/34. In Alfred Denker – Holger Zaborowski (Hrsg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus I (Dokumente)*. Heidegger-Jahrbuch 4., Karl Alber, Freiburg/München, 53–88.

Heidegger, Martin (2011, GA 86): *Seminare. Hegel – Schelling. (Gesamtausgabe Bd. 86.)* Klostermann, Frankfurt am Main.

További irodalom

- Batnitzky, Leora (2006): *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation.* Cambridge University Press, Cambridge.
- Bloom, Allen (1987): *The Closing of the American Mind.* Simon and Schuster, New York.
- Bloom, Allen (1974): „Leo Strauss: September 20, 1899–October 18, 1973”. In: *Political Theory* 2:4 (Nov. 1974): 372–392.
- Dannhauser, Werner J. (2006): „Leo Strauss in His Letters”. In: Minkov, Svetozar (ed. with the assistance of Stéphane Douard): *Enlightening Revolutions.* Lexington Books, Lanham, etc., 355–361.
- Fehér M. István (1992): *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja.* Göncöl Kiadó, Budapest.
- Fleischacker, Samuel (ed.) (2008): *Heidegger's Jewish Followers.* Duquesne University Press, Pittsburgh.
- Gedő Éva – Schwendtner Tibor (2007): „Döntés és történetiség. Politikum a Lét és időben”. *Világosság*, 2007/4. 57–69.
- Kielmannsegg, Peter Graf – Mewes, Horst – Glaser-Schmidt, Elisabeth (1995): *Hannah Arendt and Leo Strauss.* Cambridge University Press, New York.
- Lánczi András (1992): „A straussi örökség”. *Magyar Tudomány*, 1992/11. 1337–1348.
- Lánczi András (1999): *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája.* Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest.
- Lánczi András (2000): *A XX. század politikai filozófiája.* Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest.
- McDaniel, Robb (1990): *The Philosopher's Jeremiad: Prophecy and Political Philosophy in Leo Strauss and Emmanuel Levinas.* (Dissertation.) Vanderbilt University, Nashville.
- Meier, Heinrich (2006): „How Strauss Became Strauss”. In: Minkov, Svetozar (ed. with the assistance of Stéphane Douard): *Enlightening Revolutions.* Lexington Books, Lanham, 363–382.
- Pangle, Thomas L. (1988): *The Spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke.* The University of Chicago Press, Chicago.
- Rosen, Stanley (1987): *Hermeneutics as Politics.* Oxford University Press, Oxford.
- Smith, Steven B. (2006): *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism.* University of Chicago Press, Chicago.

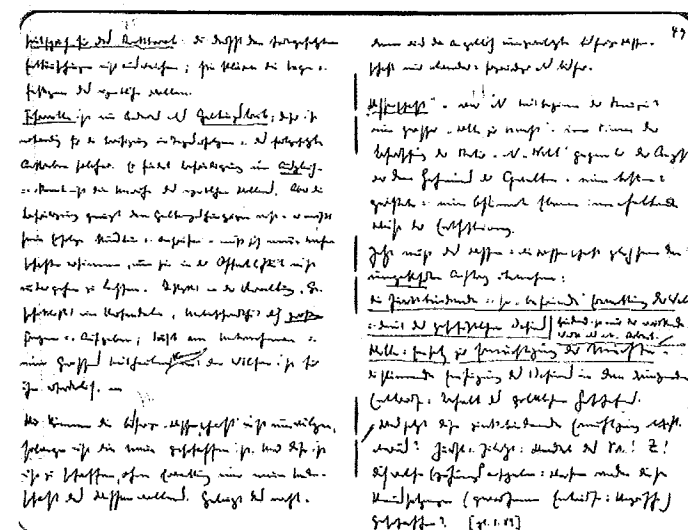
- Sokolowski, Robert (2010): „Husserl on First Philosophy”. In: Ierna, C. et al. (eds.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences.* Springer. /*Phaenomenologica* 200./
- Tarcov, Nathan – Pangle, Thomas L. (1994): „Utószó: Leo Strauss és műve a politikai filozófia történetéről.” Ford.: Mezei György In: PFT, 559–608.
- Velkley, Richard L. (1994): „Edmund Husserl”. Ford.: Mezei György. In: PFT, 506–532.
- Velkley, Richard L. (2008): „On the Roots of Rationalism: Strauss's Natural Right and History as Response to Heidegger”. In: *Review of Politics*, 70, no. 2 (Spring 2008): 245–259.
- Velkley, Richard L. (2009): „Heidegger, Strauss und der Nationalsozialismus”. In: *Heidegger und der Nationalsozialismus – Interpretationen. Heidegger Jahrbuch*, vol. 5. Ed. A. Denker, H. Zaborowski. Alber Verlag, Stuttgart, 235–241.
- Velkley, Richard L. (2011): *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting.* The University of Chicago Press, Chicago, London.
- Zukert, Catherine – Zukert, Michael (2006): *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy.* University of Chicago Press, Chicago.
- Zukert, Catherine (1996): *Postmodern Platos.* University of Chicago Press, Chicago.



X 25 4 2 9 8

Filozófia és nemzetiszocializmus

Értelmezések és kontextusok



szerkesztette:

Gedő Éva, Schwendtner Tibor

Nietzsche a *Zarathustra* egyik emlékezetes helyén felteszi a kérdést: mi a legnagyobb súly, amit a szellemnek cipelnie kell? Az egyik válasz így hangzik: „piszkos vízbe merülni, ha az igazság vize az, és nem utasítani el sem a hideg békákat, sem a forró varangyokat”. A Nietzsche-idézet a filozófia és a nemzetiszocializmus kapcsolatával foglalkozó kutatások mottója is lehetne: azokat a gondolatokat, rejtett összefüggéseket is értelmezően kell vizsgálnunk, közel kell engednünk magunkhoz, melyek – épp a nemzetiszocializmussal való kapcsolatuk miatt – nagyon kevésbé vonzóak számunkra. Akkor tudjuk filozófiai elemzés tárgyává tenni akár egyes filozófusok kapcsolatát a nácizmussal, illetve akkor tudjuk a nácizmus filozófiai kritikáját kifejteni vagy elemezni, ha nem félünk közel menni a tárgyunkhoz, ha a későn jövők fölényével nemcsak eltávolítani és megbélyegezni akarjuk a „fertőzött” gondolatokat, hanem valódi filozófiai vizsgálat tárgyává kívánjuk tenni e nehéz összefüggéseket. A gondolkodás bátorságára van szükségünk, arra, hogy az elemzés céljából a maguk erejében mutassuk be ezeket gondolatokat, még ha tudjuk is, milyen tragikus következményeik voltak. A nácizmussal kapcsolatba kerülő gondolkodók életútjainak és filozófiai motivációinak vizsgálata mellett a kötet másik fontos célja a nácizmus lehetséges filozófiai kritikáinak bemutatása, továbbá azoknak a filozófiai kritikáknak a rekonstrukciója, melyek kifejezetten a nácizmussal kapcsolatba került filozófusoknak a munkásságát veszi célba. A legtöbb tanulmány Carl Schmitt, illetve Martin Heidegger és a nemzetiszocializmus kapcsolatát próbálja feltérképezni és elemezni, de több tanulmány foglalkozik a fenomenológia és a politikum kapcsolatával, továbbá a nemzetiszocializmus konzervatív kritikája is több írásban elemzésre kerül.

2600 Ft ISBN 978-963-414-235-5
9 789634 142355

webshop.harmattan.hu